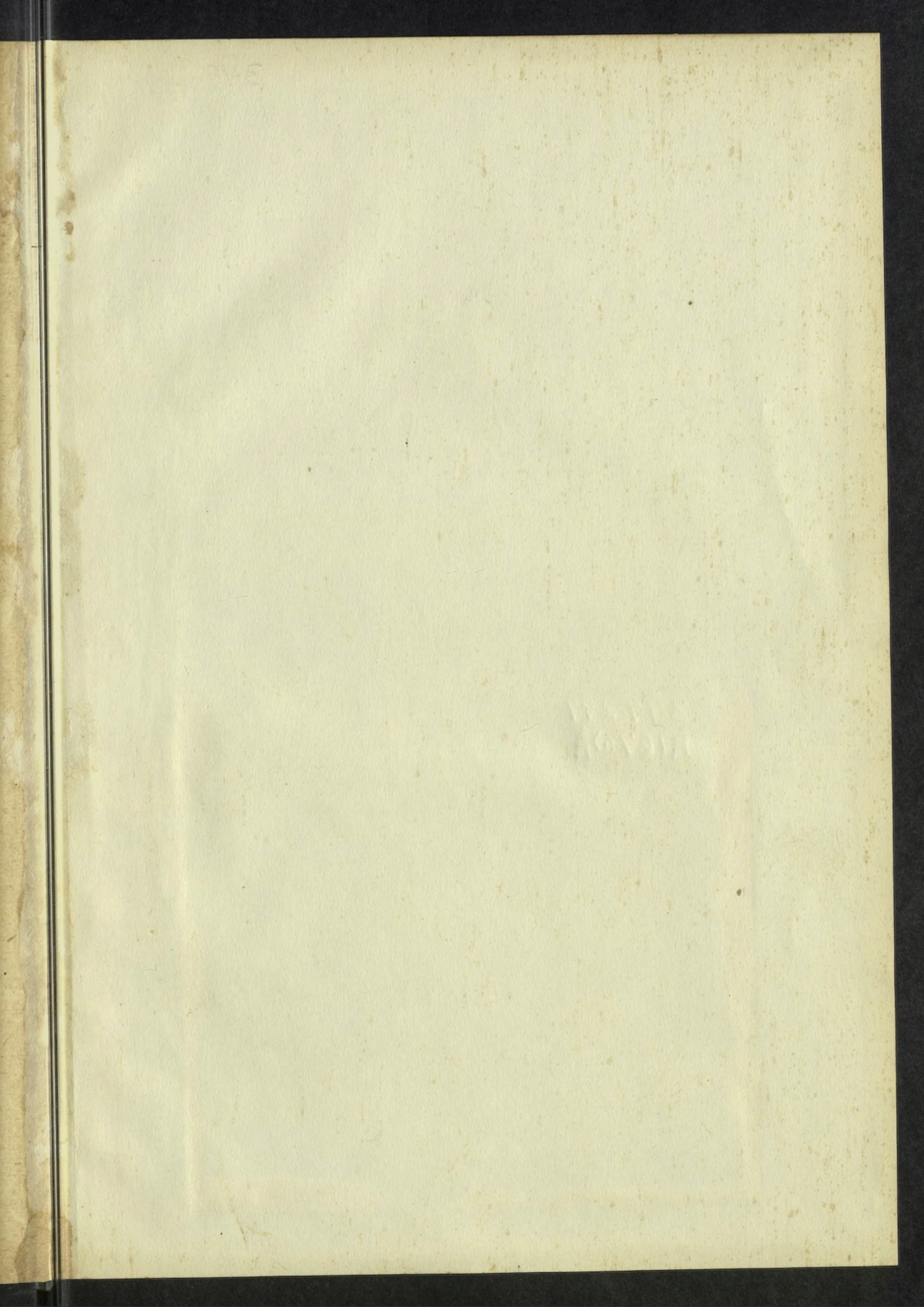


تجليد صاحب الدقر
تلقون ٢٢٩٧٧

116701
116701



349.297

A167WA

كلية الشريعة بالجامع الأزهر

الوسيط في أصول فقه الحنفية

« عرض لبحوث القسم الثاني من كتاب التوضيح لصدر الشريعة ،
تحقيق وتكميل وترتيب »

، ألفه ،

أحمد زكي أبو زينة

درجة أستاذ ومدرس بطنية الشريعة

من الطبع والنشر محفوظ للمؤلف

مطبعة دار التأليف ٨ شارع يعقوب بالمالية مصر

تليفون ٢١٨٢٥

« إهداء الكتاب »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إلى صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر .
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

وبعد فإني أعتقد أن العامل الأكبر على ما يصبو إليه الأزهر من
استيعاب الطلاب للعلوم دراسة وفهماً واستثماراً هو تيسيرها لهم بكتابتها
بأسلوب جامع بين السهولة والتهديب والتحقيق العلمي الكامل - مع المحافظة
على التراث الأول الذي هو مبعث النور من كتاب الله تعالى وسنة رسوله
صلى الله عليه وسلم . وفيض الفكرة الناضجة والرأي الصحيح ، والسبيل
القاصدة إلى صحة المعتقد وإصلاح المجتمع .

بهذه الروح كتبت بحوث القسم الثاني من كتاب التوضيح لصدر الشريعة
في أصول الفقه كلبنة صغيرة في بناء النهضة الحديثة بالأزهر التي وضع أساسها
الشيخ المراغي والشيخ الأحمدي .

فإلى معقل علوم الإسلام في الدنيا ، الأزهر العظيم ، الذي وهبني
المعرفة والرعاية ووهبته حبي وجهادي - أهدى هذا الكتاب .
راجياً أن تتفضلوا بقبوله ولكم عظيم الشكر .

أحمد فهمي أبو سنة

حرر في الثامن عشر من رجب سنة ١٣٧٤

الثالث عشر من مارس سنة ١٩٥٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ربنا : آتانا من لدنك رحمة ، وهيء لنا من أمرنا رشدا .
اللهم إني أحمدك ، وأستعين بك ، وأعتصم بهدايتك ؛ وأصلي وأسلم
على نبيك ومن تبعه بإحسان .

أما بعد : فكثيراً ما ألح على طلبة كلية الشريعة ، أن أكتب لهم شيئاً
في أصول الفقه . فكنت أصرفهم : بأن القدماء لم يتركوا جديداً يتقدم به
الكتاب إلى قرائه ، وأتمثل :

ما أَرانا نقول إلا معاراً أو معاداً من لفظنا مكروراً
ثم رأيت : أني إن استطعت أن أيسر قسماً من كتاب ، توضيح
صدر الشريعة (١) ، لدارسيه ، وأن أعبد سبيله لواردية : فحسبي .

ولما كان المعهود به إلى ، دراسة القسم الثاني من الكتاب لطلاب السنة
الثانية : استخرت الله تعالى ، أن أضع كتاباً : أبسط فيه بحوثه ، وأحقق

(١) هو كتاب « التوضيح » ، في حل غوامض التنقيح ، ؛ ألفه الشيخ :
عبيد الله صدر الشريعة الحنفية ، ابن مسعود ، بن تاج الشريعة ، بن محمود ، بن أحمد :
صدر الشريعة الجدد ، صاحب الوقاية : « مختصر هداية المرغيباني » .

وعبيد الله هذا : من مشايخ بخارى ، وعلماء القرنين السابع والثامن ؛
أصولي نظار ، وفقه مغوار ؛ وفيلسوف بارع ، وأديب قوى الأسلوب .
ألف كتاب « التنقيح » : نقح به « أصول نثر الإسلام البزدوي » بتنظيم مسائله ،
وبيان مراده ؛ ضاماً إليه ما احتاجه المقام : من أصول السرخسي ، ومحصل
الرازي ، ومختصر ابن الحاجب . ثم شرحه بكتاب : « التوضيح » ؛ كما شرح
« وقاية جده » في الفقه .

ويعتبر في مذهب الحنفية حجة : خطأ بأصولهم وفقههم خطوة واسعة ،
نحو أحكام القواعد ، وتهذيب الفروع . توفي : عام سبع وأربعين وسبعمائة ؛
ودفن ببخارى . رحمه الله ، وأكرمه برضاه .

ما أشكل : من مسائله ؛ وأضمر ما فاتته : من قواعد علم الأصول ،
التي لا يستغنى عنها المتفقه . وربما أشرت إلى بعض عبارات الكتاب :
توضيحا لمجمله ، أو تقييدا لمرسله ، أو مناقشة له . وربما اقتضى الدليل :
أن أخالفه في تصحيحه أو ترجيحه .

وفي هذه السبيل : تصفحت الكثير من الكتب ، واستمعت إلى
مناقشات الأول .

وكم عنت لي بحوث وتحقيقات ، أعرضت عنها : لتقيدى بمناهج الطلاب ،
وجاهلهم يرغبون عن التطويل .

وقد حرصت على الإكثار من إيراد الأمثلة الفقهية : توضيحا للقواعد ،
وتمريضا على تطبيقها ؛ وبينا لمطابقة ما قاله الأصوليون ، لما رآه الفقهاء ،
لثلاثين زاعم : أن الفقه مخاف للأصول في بعض الفروع .
وقد أشير إلى المرجع : تعزيزا لرأى ، أو إستكمالا له .

وأيا ما كان : فقد هدفت إلى عرض القسم الثاني من التوضيح -
وهو : مباحث حروف المعاني ، والصريح ، والسكنانية ، والدلالات ،
والأمر والنهي ودلالاتهما ، وأقسام المأمور به والمنهى عنه ، وحسن الأفعال
وقبحها ، وشروط التكليف . - عرضا : واضحا محققا ، وسيطا بين الإيجاز
والإطناب . في ضيق من الزمن .

فإن كنت قد رفقت فمن الله وهو غايي . وإن تكن الأخرى فالعهد بالقراء :
أن لا يبخلوا بإرشادي إلى ما ند عن الفكر . والله : يعصمني من الزلل ،
وينفع بالوسيط كما نفع بأصله . وهو حسبي ونعم الوكيل ؟

المؤلف

أحمد فرهمي أبوسنة

حرر في يوم الأحد } الثامن عشر من رجب سنة ١٣٧٤ هـ
الثالث عشر من مارس سنة ١٩٥٥ م

تقديم

الحمد لله الذي جعل العلماء ورثة الأنبياء ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث بشريعة غراء أصلها ثابت وفروعها في السماء وعلى من تبعه بإحسان ، أما بعد فقد أنعمت النظر في كتاب (الوسيط) الذي وضعه في أصول فقهه الحنفية فضيلة الأستاذ الشيخ أحمد فهمي أبوسنة فإذا به كتاب يحتل منزلة رفيعة من وضوح العبارة وجودة الترتيب والتصنيف وتحرير المباحث وتحقيق المشتبهات وتبسيط الغوامض ولست مغالياً إذا قلت إنه أمثل ما رأيت من الكتب المؤلفة حديثاً في علم أصول الفقه . ولا عيب فيه إلا أن الطالب المتلهف يكاد يستغنى به عن الأستاذ الموقف فما أجدره بالتقدير وما أجدر واضعه بالتشجيع جزاء الله عن العلم خير ما يجزى به العلماء .

عبد الحفيظ فرغلي — أستاذ الأصول بكلية الشريعة

« فهرس كتاب الوسيط في أصول الفقه »

صفحة	الموضوع	صفحة	الموضوع	صفحة
١٦	الإهداء — فاتحة الكتاب	١٦	واو الحال دلالتها عليه عند القرينة — فروعها	١٦
١٧	حروف المعاني وسبب ذكر هذا البحث في علم الأصول	٢١	معنى الفاء — دخول الفاء على العلل تطبيق على تميم الواو والفاء	٢١
٢٢	حروف العطف — معنى الواو والآراء فيه — وأدلتها ورد زعم لبعض الناس	٢٢	معنى ثم — التراخي في الحكم أو في التسكيم وأدلة كل وثمرة الخلاف	٢٢
٢٥	اعتراض على أن الواو ملحق بالجمع وجوابه	٢٥	معنى بل — استعمالها فروعها قاعدة جامعة	٢٥
٢٨	حكم الواو بين الجمل التامة والناقصة — التشريك بين التامة في المحل الإعرابي إلا عند الصارف — لا تشريك في قيود الأولى ولا في حكمها — التشريك بين الناقصة في مكمل الأولى	٢٨	معنى لكن — استعملاتها فروعها شرطها تطبيق على بل ولكن	٢٨
٣٢	معنى أو في الخبر والانشاء . تأني للتخيير والإباحة . فروع التخيير الخمسة — تعميم في النفي بخلاف الواو تستعار للغاية	٣٢	معنى أو في الخبر والانشاء . تأني للتخيير والإباحة . فروع التخيير الخمسة — تعميم في النفي بخلاف الواو تستعار للغاية	٣٢

ص	الموضوع	ص	الموضوع
٤٣	معنى حتى - استعمالها فروعها -	١٠١	دلالة النص . تقسيمها . أمثاتها
	هل تدخل الغاية في حكم المغيا	١٠٨	حكم العبارة والاشارة والدلالة .
٤٧	حروف الجر - معنى الباء - فروعها		القطع التخصيص . الترجيح
٥١	معنى على - وقوعها في الشرط وفي	١١٢	دلالة الاقتضاء . مقتضى
	المعاوضات - تحقيق في معنى الشرط		والمحذوف أحكام المقتضى الثلاثة
٥٤	معنى من وإلى - هل تدخل الغاية		إذا كان عقدا سقط منه ما يحتمل
	في حكم المغيا		السقوط . لا يعم إلا عند الضرورة
٦٠	معنى - استعارتها للبقارة فروعها		قبوله التخصيص والخلاف فيه
٦٣	أسماء الظروف - قبل . وبعد .		رأى ابن الهمام . وفي المقتضى
	ومع . وعند		تحقيق لا تظفر به في غير هذا
٦٥	كلمات الشرط إن وإذا ومتى وفروعها		الكتاب . إعراضات على الحكم
٦٩	معنى كيف وفروعها		الثالث
٧٢	الصريح والكناية - حكمهما تحقيق	١٢٢	مفهوم الخالفة . شروطه . أقسامه
	في حكم الصريح دفع شبهة	١٢٥	مفهوم اللقب ليس حجة
٧٧	الظاهر والخفي - أقسام الظاهر -	١٢٧	مفهوم الصفة . أدلة المثبتين .
	النص . المفسر . المحكم ، فروعها .		ثمرة الخلاف .
	إصطلاح المتقدمين . رأى صدر	١٣٣	الخلاف في مفهوم الشرط . الأدلة
	الشريعة . أحكامها		تفريع . مبني الخلاف . الخلاف
٨٣	أقسام الخفي . المشكل . المتشابه .		في أثر التعليق في السبب وثمرته
	أحكامها ، تحقيق في المتشابه .		في ثلاث مسائل
	إعتراضان	١٤٠	مفهوم الغاية والعدد والحصص
٩١	الدليل اللفظي قد يفيد اليقين وقد		والاستثناء
	يفيد الظن . الرد على المعتزلة .	١٤٢	دلالة القرآن
	معنى القطع	١٤٢	مباحث الأمر والنهي . معنى
٩٣	دلالة اللفظ على المعنى . أقسامها .		الأمر . إطلاقه على الفعل . معناه
	مقدمات		في القرآن
٩٥	عبارة النص وإشارته أمثاتها		

ص	الموضوع	ص	الموضوع
١٤٦	معنى صيغة الأمر. الخلاف فيه . أدلة الوجوب . دليل التوقف ورده . الأمر يستعمل مجازاً في تسعة عشر معنى	١٨٥	عند الغضب وأن العقد عليها على وفق القياس تقسيم الأمور به باعتبار حسنه . تمهيد . معنى الحسن والقبح هل يدركان بالعقل أم بالشرع . العقل دليل خامس عند المعتزلة وكذا عند الحنفية في شكر المنعم . لاحكام إلا الله بالإجماع . أدلة الحنفية والمعتزلة . أدلة الأشاعرة . الانسان مجبور أو مختار . الكسب عند الحنفية وأن الانسان قادر على قصد الفعل ومكلف به . هل لله حكم قبل البعثة . الأدلة الحسن لذاته ولغيره
١٥٢	معنى الأمر بعد الحظر	١٩٢	تقسيم الأمور به إلى مطلق ومؤقت وجوب المطلق على التراخي
١٥٣	صيغة الأمر في الإباحة والندب استعارة أو حقيقة . معنى الأمر بعد نسخة وحكم الفعل المأمور به الأمر المطلق لا يدل على التكرار ولا التراخي . الخلاف فيه وثمرته	١٩٥	أقسام الواجب المؤقت . الظرف أحكامه الثلاثة الوجوب ووجوب الأداء . هل ينفصل الوجوب في الواجب البدني الأدلة . لا طلب في الوجوب تحقيق لأحكام وقت الصلاة . كمال السبب ونقصانه يؤثر في المسبب . متى يثبت وجوب أداء الصلاة
١٥٥	الأمر المطلق لا يدل على التكرار ولا التراخي . الخلاف فيه وثمرته	١٩٨	أقسام الوجوب ووجوب الأداء . هل ينفصل الوجوب في الواجب البدني الأدلة . لا طلب في الوجوب تحقيق لأحكام وقت الصلاة . كمال السبب ونقصانه يؤثر في المسبب . متى يثبت وجوب أداء الصلاة
١٥٩	الأمر المطلق لا يفيد الفور . الأمر بأمر الغير ليس أمراً للثاني تقسيم الأمور به إلى أداء وقضاء - تعريفيهما - القضاء يثبت بدليل جديد أم بدليل الأداء . الاعتراض على المذهب الثاني	٢٠٢	أقسام الوجوب ووجوب الأداء . هل ينفصل الوجوب في الواجب البدني الأدلة . لا طلب في الوجوب تحقيق لأحكام وقت الصلاة . كمال السبب ونقصانه يؤثر في المسبب . متى يثبت وجوب أداء الصلاة
١٦١	تقسيم الأمور به إلى أداء وقضاء - تعريفيهما - القضاء يثبت بدليل جديد أم بدليل الأداء . الاعتراض على المذهب الثاني		
١٦٩	تقسيم الأداء والقضاء . فالأداء إلى كامل وقاصر وشبيه بالقضاء - في حقوق الله وحقوق العباد . أمثلها		
١٧٥	أقسام القضاء . إلى مثل معقول وغير معقول وشبيه بالأداء . أمثلها وهو فقه خصب بجود		
١٧٨	أقسام القضاء في حقوق العباد . الصحيح أن المنافع تضمن بالمال		

ص	الموضوع	ص	الموضوع
٢٠٥	المعيار الذي هو سبب . رمضان سبب لصومه . أحكام المعيار الأربعة	٢٤٣	القدرة شرط لوجوب الاداء لا الوجوب
٢١٣	المعيار الذي ليس بسبب . حكمه	٢٤٤	معنى القدرة المشروطة . تقسيمها إلى ممكنة وميسرة . تعريفهما . لا يشترط في الممكنة البقاء يشترط في الميسرة البقاء . المسائل المبنية عليهما ، لا يسقط الحج وصدة الفطر بالعجز . بعد الوجوب . تسقط الزكاة والعشر والخراج بالحلاك . ثبت الانتقال في الكفارة بمجرد العجز .
٢١٥	ذو الشبهين . أى الحج . أيجب على التراخي أم على الفور . تطوع من عليه حجة الاسلام	٢٥٣	تكليف الكفار بفروع الشريعة . تكليفهم بالمعاملات والقبضات إتصافاً . الخلاف في العبادات . الأدلة . تخرج القول بعدم التكليف من كلام أئمة الحنفية . تخرجات ضعيفة . ختام أسئلة مما جاء في امتحانات كلية الشريعة بالازهر
٢٢٧	مباحث النهي . تعريفه . إفادته التحريم والفور والدوام	٢٥٧	تصويب الخطأ
٢٢٨	النهي عن الفعل يكون لعينه ولغيره تعريف الفعل الحسى والشرعى . دلالة النهي في الحسى . دلالة في الشرعى . الخلاف في ذلك والأدلة إعتراضان على مذهب الحنفية	٢٦٢	« تنبيه »
٢٢٩	النهي عن نكاح المحارم والعبادات يدل على البطلان . قاعدة جامعة		وقد أثبت في آخر الكتاب تصحیحات أرجو من القارئ الكريم أن يتداركها في مواضعها قبل القراءة
٢٣٠	الاعتراض على حكم النهي في الحسنيات . جريمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية والكفارة بالظهار		
٢٣٤	حكم الامر والنهي في ضد المأمور به والمنهى عنه . فروع المسألة		
٢٣٩	حكم التكليف بما لا يطاق . مقدمة . المسألة الخلاف في جواز التكليف وفي وقوعه . الأدلة		

حروف المعاني

الحروف عند علماء اللغة قسمان : القسم الأول حروف لا تدل على معنى وإنما يراد بها تركيب الكلمة منها كالغين والصاد والنون في غصن ، وحروف قر ، وهذه تسمى بحروف المباني أو الهجاء لأن الكلمة تبنى عليها وتتركب منها ، القسم الثاني : حروف تدل على معاني جزئية وضعت لها ، كمن التي تدل على الابتداء من شيء ، وثم التي تدل على الترتيب والتراخي بين شيئين ، وهذه تسمى حروف المعاني وهي المعروفة في النحو بما دلت على معنى في غيرها ، والأصوليون سوف لا يذكرون ههنا الحروف فقط بل سيذكرون معها أسماء تشبهها في البناء وهي بعض الظروف كقبل وعند وأدوات الشرط كإذا ومتى فإطلاق الحروف عليها إما تغليب لكثرتها وأصالتها في البناء وإما أن يراد بالحروف حقيقتها ثم يعطف عليها غيرها .

وجه ذكر هذا البحث في علم الأصول : علم الأصول يبحث عن العوارض الذاتية للأدلة والأحكام ، أي عن الأحوال الخاصة للأدلة التي مآلها إلى إثباتها للأحكام ، والأحوال الخاصة للأحكام التي مآلها إلى ثبوتها بالأدلة ، ككون الأمر للوجوب والعام يشهد حكم الكلام فيما تناوله قطعاً ، وكون السنة تثبت بمواظبته عليه السلام مع الترك أحياناً : فليس منه البحث عن معاني ألفاظ الأدلة من الأسماء والأفعال والحروف ، إنما هذا محله علم اللغة ، واختص بعض النحاة ببحث الحروف بتأليف كعلاء الدين الإريلي في جواهر الأدب ، وابن هشام في المعنى .

ودأب الحنفية على ذكر معاني هذه الحروف وما ألحق بها ، وهذا لشدة الحاجة إليها في علم الفقه نظراً لبناء بعض مسائله عليها كاستنباط أن الترتيب في الوضوء ليس بغرض لمعطف أعضائه في الآية بالواو ، وكما لو قال البائع بعث هذه الشاة بأردب من القمح حيث يكون بيعاً ولو عكس كان سلباً استنباطاً من معنى البناء : فهو بحث استطرادي دعت إليه حاجة الاستنباط

وليس بأصولي ، لكنني من الناحية العملية وضع جيد كثير الفوائد
جم المحاسن وهو يدل على مبلغ استتار الحنفية لقواعدهم الأصولية : فتلك
هي الفضيلة التي اختصوا بها .

حروف العطف

العطف يفيد في الكلام التشريك ، كتشريك المغردين في حكم الأول ،
وفائدته الاختصار وإثبات المشاركة غالباً ، وسوف لا نذكر هنا معاني
حروف العطف كلها بل نقتصر على ما يهم الفقه منها .

معنى الواو والآراء فيه

قال جمهور أهل اللغة والاجتهاد : معنى الواو في اللغة هو مطلق الجمع ؛
والمراد بالجمع تشريك المعطوف مع المعطوف عليه ، فيما ثبت له ، وهو ثلاثة
أنواع : الأول التشريك في الشبوت أي مجرد حصول مضمون الجملة إيجاباً
أو نفياً وهذا في الجمل التي لا محل لها من الإعراب نحو أعطى على ومنع
إبراهيم . وكقوله تعالى : (وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم)
الثاني التشريك في الحكم أي تشريك ذاتين أو أكثر في حكم واحد
ومسند واحد كتشريك فاعلين في فعل ومبتدئين في خبر . مثل : هذا
ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله ، اشتركا في نسبة الوعد والصدق
إليهما . ومثل : والله ورسوله أحق أن يرضوه ، الثالث : التشريك في الذات ،
أي تشريك حكيمين أو أكثر في ذات واحدة ومسند إليه واحد ، كتشريك
خبرين في مبتدأ وفاعلين في فعل من جهة المعنى لا من جهة الإعراب ،
كقولنا عملت وسمت مصر وكقوله تعالى : « وهو الغفور الودود » ومنه
الجملة التي لها محل من الإعراب ، كقوله تعالى : وأنه هو أغنى وأقنى ،
وهناك نوع رابع من التشريك ، وهو التشريك في متعلقات الجمل كالمفعول
والحال ، وسيتأتى حكمه بعد إن شاء الله .

ومعنى الإطلاق في مطلق الجمع أن الجمع بالواو لم يقيد بالجمعية كما في مع
ولا بالترتيب كما في الفاء .

ونقل عن مالك أن الواو للجمعية ونسب إلى صاحبين خطأ ، ونقل عن
الشافعي أنها للترتيب ونسب إلى أبي حنيفة خطأ ، قال الشافعي في أحكام
القرآن : في الوضوء يعتبر ذكر الآية . ثم قال ومن خالف الترتيب الذي
ذكره الله لم يحز وضوءه .

الأدلة

استدل أهل الرأي الأول بأدلة أربعة : الأول النقل عن أئمة اللغة
كسيمويه والكسائي والسيرافي بل نقل الفارسي والسهيلي الإجماع عليه ،
والنقل حجة تثبت بها اللغة .

الثاني : استقراء مواضع استعمالها ، أي أن العلماء تصفحوا عبارات
اللغة وتأملوها فوجدوا أن الواو قد استعملت في مواضع لا يصح فيها
الترتيب وهي كل موضع كان المعطوف عليه فيها غير مكثف بنفسه كاختصم
محمد وعلى ، وفي مواضع لا تصح فيها المقارنة نحو جاء زيد وعمر وقبلة ،
فإن قيل لعل ذلك المعنى مجازي قلنا الأصل في الإطلاق الحقيقة ، ولم يقم
الدليل على غير مطلق الجمع .

الثالث : أن الواو بين الاسمين المختلفين في اللفظ كالآلف بين المتحدين
في علم المحمديان ، لأنه لما لم يمكن إدخال الآلف بين المختلفين للدلالة على
التشريك أدخلوا الواو فسكنا لا تدل الآلف إلا على مطلق الجمع فسكنا الواو
لأنها بمنزلة (١) .

١ - ت هذا الدليل مرده إلى استنباط العقل من النقل وهو طريق من طرق
إثبات اللغة ، فقد نقلوا أن الآلف في المثنى لمطلق الجمع ونقلوا أن الواو تستعمل
في مكانها من الاسمين المختلفين فلم عقلا أنها بمعناها .

الرابع : المأثور عن أهل اللغة وهو قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن بنصب تشرب ، ووجه الدلالة فيه أن المقصود منه النهي عن الجمع بين أكل السمك وشرب اللبن ، أى لا يمكن منك أكل السمك وشرب اللبن ، لأن الواو وإن كانت في الظاهر الهمية ، إلا أنها في الحقيقة للعطف ، فإن ما بعد الواو مصدر مؤول من أن المصدرية المضمره وما بعدها ، وهو معطوف على مصدر متصيد من قولهم : لا تأكل . بعد هذا البيان نقول : هذه العبارة المأثورة تدل على أن الواو لمطلق الجمع ، لأنها لو كانت للترتيب لما صح استعمالها في هذا المقام ، كما لا يصح استعمال الفاء وثم لإفادتهما النهي عن الشرب بعد الأكل خاصة ، وهو لم يقصد بالنهي ، بل معناه كما قال نحر الإسلام : لا تجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة أو ترتيب في الوجود ، لكن يعترض بأن هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة ، وإنما ينفي الترتيب إلا أن المقصود الأهم نفي الترتيب ، هذا وقولهم تشرب لا يصح جزمه لإفادة الكلام حينئذ النهي عن كل منهما ، والمقصود اجتماعهما في النهي .

واستدل القائل بالترتيب بقوله تعالى « إن الصفا والمروة من شعائر الله » فإن النبي ﷺ وهو أفصح العرب فهم منه الترتيب ، ولهذا أمرهم به في السعي حيث قال : ابدأوا بما بدأ الله به .

والجواب : أنه لا دلالة في الآية على الترتيب في السعي لأنها بينت أنهما من شعائر الله ومعالم الحج . وهذا لا يحتمل الترتيب فضلاً عن إفادته لوجوبه إذ الحكم بأنهما من الشعائر حكم على شخصيهما ، والوقت الذي حكم فيه على الصفا بأنه من شعائر الله هو بعينه الوقت الذي حكم فيه على المروة ، فلا يعقل بينهما ترتيب ، إنما الترتيب في الفعل ، وهو السعي وهو بمعزل عن الجملة الكريمة ، وبدؤه تعالى بالصفا لا يفيد أيضاً ، نعم بدأ بالصفا لأغراض ، كالاعتظيم والاهتمام الزائد ، وغاية ما يدل عليه البدء هو الأولوية ، وإنما فهم النبي ﷺ الترتيب بوحى غير متولوا بالقرآن ، وفهمناه من الأمر في الحديث

وبهذا ترجح أن الواو لمطلق الجمع [١] وتفرع على قول الجمهور أن الواو لمطلق الجمع نفى وجوب الترتيب والمقارنة في غسل أعضاء الوضوء. إذ لو قلنا بأحدهما لزم الزيادة على الكتاب من غير دليل، والفناء في قوله تعالى: فاغسلوا وجوهكم جزائية. وهي لا تدل على ترتيب المتعاطفات، بل على ترتيب غسل جملة الأعضاء على القيام إلى الصلاة كما في قوله تعالى «إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع» فإن الفاء تدل على ترتيب السعي وما بعده على النداء، وله أن يبدأ بالسعي أو يترك البيع، وأما سنية الترتيب فلعله عليه السلام. ولما كان رأى مالك أنها للمقارنة قال: بوجوب الموالاة في المشهور عنه، ولما كان رأى الشافعي أنها للترتيب قال بفرضيته، وله أدلة أخرى مردود عليها في كتب الفقه.

زعم ورده: — تقدم أن مذهب الإمام وصاحبيه وضع الواو لمطلق الجمع وزعم بعض الأصحاب أنها للترتيب عند الإمام، والبيعة عندهما واستدلوا لهم بفرع في المذهب هو قول الرجل لزوجته التي لم يدخل بها إن خرجت من الدار فأنت طالق وطالق وطالق.

فحكمه عند الإمام أنها عند حصول الشرط تبين بطلقة ولا تقع الآخرين وعندهما تقع الثلاث، وجه الاستدلال له أنها لما بان بالواحدة ولم تقع الآخرين لعدم المحل كان دليلا على أن الواو للترتيب، إذ لو كانت للبيعة لوقع الثلاث دفعة. ووجه الاستدلال لها أنها لو لم تكن للبيعة عندهما ما حكما بوقوع الثلاث. بل كانت تقع الواحدة كما عند الإمام وهذا الزعم باطل، وأجيب عن دليله بجوابين

(١) منع استلزام وقوع الواحدة عند الإمام في الفرع المذكور أن الواو للترتيب لجواز أن يكون السبب آخر، ولعدم اطراد دلالتها عليه في كافة الصور كما في قوله تعالى (وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا) وفي

(١) فقول صدر الشريعة، وأما السعي بين الصفا: جواب عن دليل مطوي

سورة الأعراف « وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة » مع اتحاد القصة ؛
فلو كانت الواو موضوعة للترتيب لزم التناقض في كلامه تعالى . وكذا يمنع
دلالة وقوع الثلاث عندهما على أن الواو للبعية للسبب السابق

(٢) وأجيب ثانياً بالحل وهو بيان منشأ غلط المستدل في الدليل ، أما
بالنسبة للإمام فلا ن وقوع الواحدة ليس علمته أن الواو للترتيب حتى يصلح
الفرع دليلاً عليه ، بل علمته أن تعليق الطلقات حصل مرتباً الأولى ، فالثانية
فالثالثة ، فوقع الطلاق به عند وجود الشرط مرتباً وقوعه على وفق التعليق
ليطابق المعلول علمته ، فلما ترتب وقعت الأولى فلم يكن للآخرين محل . ودليل
ترتب الإيقاع قياس التعليق المذكور على التمييز كما لو قال لها أنت طالق
وطالق وطالق يترتب الإيقاع كما يترتب النطق ، فتمين بالواحدة لأن المعلق
بالشرط كالمعجز عند وجود الشرط .

فإن قلت : وكيف ترتب تعليق الطلقات الثلاث قلت لما قال إن خرجت
فأنت طالق ، وجدت جملة تامة حصل فيها تعليق أول ، فلما قال : وطالق
وجدت جملة ناقصة لافتقارها إلى الشرط ، وهي لا تتم إلا بواسطة الأولى
فكان التعليق في الثانية بواسطة الأول ، فيتأخر عن الأول في الزمان ،
وهكذا يقال في الثالث ، ثم إذا ترتبت أزمنة التعليق ترتبت أزمنة الوقوع ،
ونظروا له بالجواهر إذا نظمت في سلك ، وعقد رأسه تنزل عند الحل على
الترتيب الذي نظمت به

وبيانه بالنسبة للصاحبين أن وقوع الثلاث ليس لأن الواو للبعية ، بل
لأن وقوع الطلاق في المعلق حكم يوجد عند حصول الشرط لا عند التعليق
فإذا وجد الشرط وقع الثلاث دفعة ولا يلزم من الترتب في التعليق الترتب في
وقوع الطلاق لاختلاف زمانهما قياساً على ما إذا قال : إن خرجت فأنت
طالق وكررها ثلاثاً حيث يقع الثلاث عند وجود الشرط حكماً له اتفاقاً ،
بخلاف ما قاس عليه الإمام ، وهو الطلاق المنجز ، فإن الوقوع هناك يترتب
بحسب التسكلم لاتحاد زمانهما

فإن قلت : لم لم يجعل أبو حنيفة إن خرجت فطالق وطالق وطالق كالشرط المكرر في وقوع الثلاث كما عند الصاحبين ، قلت الفرق أن التعليق في الأول بالواسطة ، فيقع مرتباً بخلاف الثاني ، فإنه لا ترتيب في انعقاده عينا ، ودفع هذا الجواب بأنه لا أثر للواسطة ولا للترتيب في التعليق بعد ما ثبت أن وقوع الطلاق عند وجود الشرط ، ولا صلة له بزمان التعليق ، وبهذا يترجح رأى الصاحبين في الفرع الذي كان منشأ الخلاف

وهذا الخلاف محله إذا قدم الشرط ، فإن آخره بأن قال : طالق وطالق وطالق إن كُتبت أجنبياً وقع الثلاث اتفاقاً ، فإن قلت : لماذا لم يقل الإمام بوقوع الواحدة لترتب التعليق كما قال في الشرط المتقدم ، قلت إن الشرط إذا تأخر اتحد زمان التعليق ، لأنه إذا كان في آخر الكلام ما يغير أوله توقف الأول على الآخر فيتعلق الكل دفعة عند النطق بالشرط [١]

إعترض وجوابه :- نقض القول بأن الواو لمطلق الجمع بتخلفه في ثلاث مسائل فقهية لم تكن الواو فيها لهذا المعنى مع أنه يجب أن يكون الفقه على وفق أصوله

المسألة الأولى :- زوج فضولى رجلاً أمتين بغير إذن سيدهما حتى كان النكاح موقوفاً على إجازة السيد ، فإن أعتق الأمتين قال الفقهاء إن أعتقهما بكلام واحد بأن قال هند وزينب أعتقتهما نفذ زواجهما لأن الإعتاق إجازة ضرورة أن السيد بالإعتاق لا يملك الرد وقد كانا عند الزواج أمتين وصارا بالإعتاق حرتين في وقت واحد فلم يطرأ على الزواج ما ينافيه . وإن أعتقهما بكلامين منفصلين بأن قال أعتقت هنداً ثم قال بعد زمان أعتقت زينب أو قال أعتقت هنداً وزينب بوأو العطف نفذ زواج الأولى وبطل زواج الثانية لأن التي ذكرها أولاً عتقت أولاً ومحليتها

(١) ت فقول التوضيح وإن قدم الاجزیه بیان للفرق بین الشرط المتقدم والمتأخر عند الإمام

للزواج باقية والتي ذكرها ثانياً اعتقت بعد الأولى لا معها فبطلت محليتها
للزواج لإدخالها على الحرية ضرورة أنها لم تصر حرة إلا بعد الأولى فيبطل
العقد فيها لأنه لا معنى لبقاء الزواج موقوفاً في امرأة ليست محلاً للإجازة ،
قال الناقض حيث جعلتم الإعتاق بحرف العطف كالإعتاق بالكلام المتعاقب
أفاد أن الواو للترتيب ، فلو كانت الواو لمطلق الجمع لم تكن للترتيب هنا
أجيب . بمنع التخلف : لأن بطلان زواج الثانية فيما لو عطف بالواو
ليس منشؤه أن الواو للترتيب بل منشؤه أن المعطوف عليها ذكرت أولاً
فعتقت أولاً لأن زمان العتق هو زمان التكلم فأصبحت قبل ذكر الثانية
حرة على حين بقيت الثانية أمة في هذه اللحظة بطلت محلية الثانية للزواج
لإدخال الأمة على الحرية وبالتالي بطل زواجها الموقوف لعدم محليتها للإجازة
تتمه : - في المسألة السابقة كلام من الناحية الفقهية وأوضاع مختلفة
للأصوليين أما فقهما فهي على ثلاثة أوجه :

الوجه الأول أن يكون عقد زواج الأمتين بين الزوج وفضولى فيكون
موقوفاً على إجازة السيد بالفظ الإجازة أو بالإعتاق لأن الإعتاق إجازة
فإن أعتق الأمتين بكلام واحد أو بكلامين أو بواو العطف فالحكم ما تقدم
الوجه الثاني : أن يكون العقد بغير إذن السيد والزوج وهنا لا بد أن
أن يتعدد الفضولى إذ لا يتولى طرفى الزواج واحد هو فضولى خلافاً
لأبي يوسف فإن أجاز السيد بالإعتاق فالحكم ما تقدم .

الثالث : عكس الأول فالزواج فيه موقوف على إجازة الزوج فقط ،
وهذا الوجه إن كان زواج الأمتين فيه بعقد واحد أو بعقدين والمولى واحد
فالحكم ما تقدم ، وإن تعدد المولى فإن تعاقب الإعتاق توقف العقدان فإن
أجازهما الزوج نفذ زواج المعتقة الأولى لأن حال الإجازة كحال الإنشاء
فيصح نكاح الحرية ويبطل نكاح الأمية ، وإن أجاز أحدهما نفذ لأنه
لو عقد زواجين أحدهما على حرية والآخر على أمة وكلاهما موقوف جاز
وكان له أن يجيز أيهما ولأنه لا مزاحمة بين الإعتاقين فإن أحد الموليين

لا يملك رد العقد في أمة غيره فلا يؤثر عليها إعتاقه بخلاف ما إذا كان المولى واحداً فإن إعتاق الأولي يعتبر رداً للعقد في الثانية لأنه يملك الرد حينئذ بقى اختلاف الأصوليين في وضع المسألة : فالشيخ صدر الشريعة تبعاً لشمس الأئمة وضعها على الوجه الأول أى جعل زواج الأمتين بين الزوج وفضولى وهو مفيد للغرض من المسألة وهو النقص ، ونفى الإسلام وضعها على الوجه الثانى فجعل العقد بغير إذن الزوج والسيد لكن زيادة بغير إذن الزوج لا حاجة إليها في مسألة النقص وبعض السكاتبين على أصول البزدوى قيد المسألة بأن يكون الزواج بعقد واحد ولا حاجة إليه أيضاً وإنما قيدت المسألة في جامع محمد بعقد واحد لأنه نظم كثيراً من المسائل في سلك واحد وبعضها يختلف حكمه بعقد واحد وبعتدين كما قدمنا في الوجه الثالث عند تعدد المولى

المسألة الثانية : - قال فضولى لامرأة زوجتك من فلان ثم قال لأختها زوجتك من فلان المتكلم وقبيلتها فإن الزواج يكون موقوفاً على إجازة الزوج فإن أجازهما الزوج بكلام واحد كأجزت زواجهما أو بالعطف كأجزت هذه وهذه بطل زواجهما لأن الإجازة حكم إنشاء العقد والعقد عليهما باطل وإن كانت بكلامين مفصولين صح الأول لسبقه وبطل الثانى حيث جعل صورة العطف كصورة الكلام الواحد كان دليلاً على أن الواو للبعية ، فصورة النقص : لو كانت الواو لمطلق الجمع لم تكن للقران في هذه المسألة ، وقيدنا المسألة بالعتدين لأن التزويج إن كان بعقد كان باطلاً لا موقوفاً للجمع بين الأختين

المسألة الثالثة : - مات رجل وله ثلاثة عبيد متساوية القيمة ولا مال له غيرهم وله وارث واحد فآقر الوارث بأن أباه أعتقهم في مرض موته : فإن أقر بلفظ الجمع بأن قال أعتقهم أبى أو بواو العطف متصلاً بأن قال : أعتق فلاناً وفلاناً وفلاناً عتق ثلث كل (١) لأن الإعتاق في مرض

(١) وذكرنا القيود الأربعة لأنه لو تعدد الوارث لم تنفذ الوصية إلا من =

الموت وصية والوصية تنفذ من ثلث ما ترك وهو هنا واحد موزع على الثلاثة بالنسبة ، وإن سكت بين الكلام عتق الأول ونصف الثاني وثلث الثالث لأنه لما أقر للأول عتق لأنه الثلث ولما أقر للثاني صدق فيعتق نصف الأول والثاني لأنهما الثلث لكن لا يمكن رد العتق في باقى الأول بل يبقى مكاتباً عند الإمام وحرراً مديوناً عند صاحبين فيسعى في قيمة باقية ولما أقر للثالث صدق فيعتق ثلث كل لأنه ثلث المال لكن لا يمكن رد الزيادة في الأولين ويسميان في باقيهما لما قدمنا ؛ فلما جعل صورة العطف كصورة الجمع كان دليلاً على أن الواو للبيعة ، فيقال في النقض لو كان الواو لمطلق الجمع لم تكن للبيعة في هذه الصورة

والجواب عن النقض الثانى والثالث بمنع التخلف لأن حكم صورة العطف في المسألتين لم يأت من أن الواو للمقارنة بل من توقف حكم أول الكلام على آخره فيجىء حكمهما معا بعد التام عملاً بالقاعدة القائلة : إذا كان فى آخر الكلام ما يغير أوله توقف حكم الأول على الآخر بشرط اتصال المغير كما فى الشرط والاستثناء ، ففى نكاح الأختين لما قال أجزت نكاح فاطمة نفذ ولما قال وأختها تضر الأول إلى تمام الكلام فكان ذلك بمثابة الجمع بكلام واحد وفى مسألة الإقرار لما قال أعتق أبى مرجان عتق كله وكان برىء الذمة فلما قال وسعيداً عتق بعض الأول فقط عند الإمام وشغلته ذمته بقيمة باقية مع بقاءه على الحرية عند صاحبين لأن الحكم فى معتق البعض أنه يظل رقيقاً فى الباقي حتى يؤدى قيمة باقية عنده ويبقى حرراً مديوناً عندهما ، فتوقف الأول كما قدمنا . بخلاف مسألة زواج الأمتين فإن عتق الثانية بالواو لم يضر صحة زواج الأولى ولم يؤثر على إعتاقها

قد يقال سلمنا أن العطف فى مسألة الأمتين لا يغير لكن كيف يعتبر الكلام

== نصيب المقر ، ولو ترك ما لا غيرهم وخرجوا من الثلث عتقوا جميعاً أو إن لم يخرجوا فبحسابه ولو أقر بالعتق فى الصحة عتقوا جميعاً ولو تفاوتت قيمتهم عتق ما يساوى الثلث فلو كانت قيمة الأول أكثر لم يعتق كله

المعطوف كالكلامين المنفصلين في مسألة الأمتين وكالكلام الواحد في مسألة الأخنتين مع أنه لا فرق بينهما في الصورة وجواباً عن ذلك يقال : نقل الحصري في شرح جامع محمد الفرق بين المسألتين في صورة العطف بأن العطف في الأمتين كان بعطف جملة على جملة لأن صيغته هكذا : هذه حرة وهذه حرة فأفرد لكل صيغة حررها بها فكان أقرب شبهاً بالكلامين المترابين فأعطى حكمهما فلا يتوقف صدر الكلام على آخره والإجازة في الأخنتين كانت يعطف مفرد على مفرد فكانت بصيغة واحدة لأنه قال أجزت زواج هذه وهذه فتوقف صدر الكلام على آخره ولو انعكس الوضع في صورتين ينعكس الحكم فيهما فيصح زواج الأمتين إن قال أعتقت هذه وهذه ويصح زواج الأخنتين الأولى دون الثانية إن قال زواج هذه مقبول وزواج هذه مقبول وسكت بينهما . وهو فرق غير ظاهر لأن الواو لمطلق الجمع في الكل وما أعدل الشيخ ابن الهمام في التحرير حيث لم يرتض جعل الضم بالعطف . مخيراً كالشرط والإستثناء لعدم توقف المعطوف عليه على المعطوف ، وعليه فينبغي أن يصح زواج الأخت الأولى في صورة العطف كالإجازة بكلامين فينتفي الفرق بين صورتى العطف في المسألتين

حكم الواو بين الجمل

قد منا أن الواو لمطلق الجمع في المفردات والجمل ، ولما كان لها بين الجمل أحكام خاصة ذكر الأصوليون هذا البحث

الجمل المتعاطفة قسمان : تامة وناقصة . فالتامة هي التي لم تنفتح إلى ما يكملها لوجود ركنيها في الكلام مثل السماء صحو والجو معتدل ، والناقصة هي المفتقرة إلى ما يكملها من جهة المعنى لا من جهة الإعراب مثل إن خرجت إلى الميدان فأنت شجاع ومحمود فإن المعطوف وإن كان مفرداً إلا أنه باعتبار المعنى مفتقر في تكميل الجملة الثانية إلى ما كمل الأولى وهو « أنت » - والتامة قسمان

جمل لا محل لها من الإعراب كالأبتدائية وجملة الصلة وجمل لها محل كالخبرية والوصفية والجزائية

فحكم الجمل التي لا محل لها من الإعراب أن الواو تشرك المعطوف مع المعطوف عليه في حصول مضمون كل إذلولاً الواو لاحتمل الكلام الإضراب عن الخبر الأول والعدول عنه مثل تفتح الزهر وأينع الثمر فإنه يفيد التشريك في تحقيق التفتح والإيناع لا غيره وقوله تعالى « إن تقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها »

وحكم التي لها محل من الإعراب أن الواو تشرك الثانية مع الأولى في محالها الإعرابي فإن كانت الأولى خبراً أو نعتاً أو حالاً أو جزاء للشرط كانت الثانية كذلك لأنها وإن كانت تامة إلا أنها في قوة المفرد في الافتقار إلى ما قبلها فلزم التشريك في محل الأولى مثل إن نجح ابنى فعلى صوم أسبوع وهذا المال صدقة فجملة هذا المال صدقة معطوفة على الجزاء فيكون نذراً معلقاً على النجاح لا منجزاً لأن الواو للتشريك فيعمل بها ما أمكن وذلك بالعطف على جملة الجزاء فقط لا على جملة الشرط والجزاء كلها ولا أنها شابهت الأولى في الاسمية

وهذا إذا لم يوجد صارف عن العطف على ما قبلها فإن وجد عطفت على صدر الكلام كقوله تعالى « فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم وكفى بالله حسيباً » فإن جملة كفى معطوفة على أصل الكلام لأن عطفتها على الجزاء يؤدي إلى فساد النظم الكريم ، ومنه قول الزوج إن تركت الصلاة فأنت طالق وضررتك طالق : فالثانية لا تعطف على الجزاء بل على الجملة كلها للصارف وهو أولاً إظهار الجزاء إذ لو قصد التشريك في الجزاء لسكت بعد قوله وضررتك ، وثانياً أن تركها الصلاة لا يصلح باعثاً على طلاق ضررتها وإنما قصد بشارتها بهذا الخبر السار بعد منعها من ترك الصلاة .

وبجمل القول أن الأصل في واو العطف أن تكون للتشريك في حكم ما لها فتحمل على الشركة ما أمكن وهذا إذا كان المعطوف مفتقراً إلى

ما قبله حقيقة كما في المفرد أو حكما كما في الجملة التي بمنزلة المفرد بأن كان لها محل من الإعراب ، أما إذا لم يمكن حملها على الشرقة عطفت على أصل الكلام بأن كانت الجملة السابقة لا محل لها من الإعراب أو لها محل ومنع من التشريك ما نع كما سبق في الأمثلة .

وقد تحقق الداعي للتشريك والصارف عنه في قوله تعالى « والذين يرمون المحصنات إلى قوله وأولئك هم الفاسقون » فإن جملة فاجلدوهم خبر عن الذين على رأى في إعرابها وجملة ولا تقبلوا معطوف على الخبر تحقيقا للتشريك المستفاد من الواو ، وتأيد هذا بتجانس الجملتين في الإنشائية وفي أن كلا منهما خطاب لولاة الأمر وفي اشتغال كل على عقوبة القذف ففي الأولى عقوبة البدن زجرا بالجلد وفي الثانية عقوبة أدبية برد قوله في مجلس القضاء وعقوبة اللسان جزاء للقذف الذي صدر عنه كقطع اليد في السرقة جزاء آ على أخذها المال . ووجد الدليل الصارف عن التشريك في جملة وأولئك هم الفاسقون » فعطفت على صدر الآية أعني « والذين يرمون » وهذا الدليل أمران : الأول أنها خبر وما قبلها إنشاء وعطف الخبر عليه محل ببلاغة النظم لأن بينهما كمال الانقطاع ، والثاني أن ما قبلها الخطاب فيه لولاة الأمر والخطاب فيها للنبي ﷺ والقول بعطفها على صدر الآية هو رأى الحنفية .

وناقش السعد في الدليلين بشيوع عطف الإنشاء على الأخبار عند اختلاف الغرض فإن الغرض من الجملة الأخيرة بيان حال القاذفين ليحذرهم الناس ، وبأن الخطاب في الأخيرة للأئمة ولا يضر أفراد الكاف في أولئك مع أن المخاطبين جمع : نظيره ثم عفونا عنكم من بعد ذلك ، ويرد هذا بأن علماء البلاغة نصوا على منع عطف الخبر على الإنشاء كقول الشاعر .

قال رائدكم أرسوا نزاوها
خفت كل امرئ يجرى بمقدار
وبأن جعل أولئك خطاب للجمع خلاف الظاهر .

وثمره الخلاف : في عطف الجملة الأخيرة تظهر في الاستثناء « إلا الذين

تأبوا من بعد ذلك « الآية فهو من الأخيرة على القول بعدم عطفها على ما قبلها فلا تقبل شهادة المحدود بالتوبة كما هو رأى الحنفية وعلى القول بالعطف عليها يكون الاستثناء منها وما قبلها فتقبل شهادة المحدود إن تاب .

حكم التشريك في قيود الجملة الأولى : — المراد من قيود الجملة ما زاد عن ركنيها من متعلقاتها كالمفعول والحال وحكمها أن الواو لا تفيد تشريك الجملة الثانية في قيود الأولى إلا بالقريظة : مثل زينب طالق بألف وهند طالق حيث تطلق الثانية مجانا ، ووهبتك هذه الدار على أن تعوضني عنها هذا الحصان ووهبتك هذه الشجرة فقبل الموهوب له : تتم الهبة في الشجرة بلا عوض — وفرع عليه قول الزوج في امرأته هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ، لا تشترك الثانية معها في المفعول فلا تطلق ثلاثا .

التشريك بين الجمل التامة في الحكم الشرعي الذي دلت عليه الأولى : بعض الناس — يرى أن الواو تفيد التشريك في الحكم الشرعي الذي أفادته الأولى : فإذا كان الحكم المستفاد من الأولى الوجوب على شخص وعدمه على آخر كان حكم الثانية كذلك ، ومن هنا قالوا إن القران في النظم يوجب القران في الحكم .

وفرعوا عليه قوله تعالى « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » فإن المخاطب متحد فيهما ولما لم تجب الصلاة على الصبي لم تجب الزكاة عليه لأن الواو شركت الثانية مع الأولى في حكمها .

والقول بالتشريك في الحكم الشرعي باطل لأنه لا موجب له وإنما قلنا بالتشريك في محل الإعراب لا فتقار الجملة إلى غيرها كما تقدم أما عدم وجوب الزكاة على الصبي فليس للقران بل لأن الزكاة عبادة كالصلاة لأنها أحد أركان الإسلام فتححتاج إلى النية والصبي ليس من أهلها . والموجبون للزكاة عليه قالوا الخطاب في الأمرين متجه إليه لغة وخص من الآخر بالصلاة لأنها عبادة بدنية يعجز عن أدائها بخلاف الزكاة فإنها مالية يقدر على أدائها بوليها قلنا الإنابة للولي تحتاج إلى إختيار كامل امتحانا والصبي لم يتأهل له

لنقص إدراكه وينبني عليه أن قوله ^{عليه السلام} لا يبيح أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة لا يفيد نجاسة الماء المستعمل خلافا لما فهم البعض التشريك بين الجمل الناقصة :- الجمل الناقصة كما تقدم - هي التي افتقرت إلى التمام بما تمت به الأولى نحو إن خرجت فأنت طالق وطالق وطالق فإن قوله وطالق مقتدر إلى المبتدأ وإلى الشرط . وهذه الجمل الناقصة في الحقيقة مفردات إلا أنها لما كانت تكون جملا بعد تقدير مكمل المعطوف عليه فيها سميت جملا من حيث المعنى لامن حيث الإعراب لأنها تعرب مفردات .

وحكم هذا القسم أن الواو تشرك الجملة الثانية مع الأولى فيما تمت به ، وهذا المكمل على قسمين الأول أن يكون عين ما تمت به الأولى وهذا إن أمكن اتحاد المقدر الذي يكملها مع المكمل السابق كما مثلنا : فإننا نقدر عين الشرط « إن خرجت » لا مثله في المعطوفين أعني « وطالق وطالق » ، لأننا نتصور أن يكون الخروج شرطا للطلاقات الثلاث ولهذا تقع واحدة في غير المدخول بها - قالوا - وقدر الصاحبان في الفرع مثل الشرط لا عينه فصار نظير إن خرجت فأنت طالق المكرر ثلاثا ولهذا تطلق ثلاثا عندهما لتكرار الشرط . هذا كلامهم في منشأ الخلاف وقدمنا ما هو الحق في منشئه .

الثاني : أن يكون مكمل الثانية مثل مكمل الأولى : وهذا إذا لم يمكن الاتحاد ، فيجب تقدير مثل ما تمت به الأولى في المعطوف مثل جاء علي وأحمد فإنه لا يمكن أن ينسب عين محي على لأحمد لأن المحي عرض والعرض الواحد لا يقوم بمحلين بل محي هذا غير محي ذاك لهذا قدر لأحمد مثل جاء لأعينه . واعترض بأن المحي معنى كلي يمكن إسناده إلى المتعدد ولهذا كان من عطف المفردات لا الجمل . وأجيب بأن الكلام ليس في التقدير الإعرابي لأنه من حيث الإعراب من عطف المفردات فلا يحتاج إلى تقدير وإنما الكلام في تقدير حقيقة المعنى التي حصلت في الخارج .

وفرع على وجوب تقدير العين متى أمكن الاتحاد ما لو قال شخص : لعلي ألف وأحمد حيث يجب لكل خمسمائة لأن المقدر في الثاني عين الألف

لامثله . كما فرع على تقدير المثل قول الزوج لامرأتيه فاطمة طالق وعائشة
حيث يقع على كل طلاق لأن المقدر في الثانية مثل المقدر في الأولى لا عينه
لعدم إمكان الاتحاد والله أعلم بأحكامه .

واو الحال : — الأصل في الواو أن تكون للعطف ، وتأق للحال
بالقرينة مثل قول الزوج أد إلى مائة وأنت طالق وقول القائد إنزل وأنت
آمن ، والقرينة المانعة من العطف : هي أولا كإل الانقطاع فإن جملة وأنت
طالق وأنت آمن خبر في اللفظ وما قبلهما إنشاء ولا يعطف الخبر على
الإنشاء ، وثانيا تبادر فهم الحال منهما ، فتفيد الواو ثبوت الطلاق عند
الأداء وثبوت الأمان عند النزول فيتعلقان بهما ولو كانت للعطف لثبتا من
حين التكلم . فإن لم توجد قرينة الحال بأن تعين العطف أو احتملها حملت
على العطف ، فالأول كقول رب المال المضارب خذ هذا المال مضاربة
واتجر في الحرير ، فإنه يتعين العطف لأن جملة الحال لا تكون إنشائية
فتعقد المضاربة من حين القبول وتكون عامة في أموال التجارة ، ويحمل
قوله واتجر في الحرير على النصح ، والثاني كقول الزوج لا مرأته أنت
طالق وأنت مريضة أو وأنت صائمة ، فإنه يحتمل العطف والحال فيحمل
على العطف لأنه الأصل ويقع الطلاق منجزا ولو نوى التعليق صدق ديانة
لا قضاء لأنه الواو تحتمل الحال .

واختلف في قول الزوجة لزوجها طلقني ولك جهازي أو مؤخر
صداتي ثم طلقها هل يلزمها الجهاز عوضا عن الطلاق أولا . قال الصحابان
نعم لأن الواو للحال وليست للعطف لكمال الانقطاع فإن ولك جهازي
خبر ، ولقهم المعاوضة عرفا من هذا الكلام . ولها الرجوع قبل تطليق الزوج
ويكون طلاقه بائنا لأنه على مال . وقال الإمام إن طلقها يقع الطلاق
رجعيا ولا يلزمها شيء لأن الواو للعطف والكلام من عطف
الإنشاء على الإنشاء فيكون قولها ولك ألف ابتداء وعدولاً لأن التزام
المال في مقابلة الطلاق نادر . والرجح قولهما لتبادر المعاوضة من مثل
هذا الكلام كما في مثال : أد ألفا وأنت حر .

« معني الفاء »

الفاء موضوعة للترتيب والتعقيب، والترتيب إما زماني كقوله تعالى « ثم خلقنا النطفةعلقة خلقنا العلقه مضغة » الآية، وإما ذكرى وهو الرتبة وذلك في التفصيل بعد الإجمال كقوله تعالى « ونادى نوح ربه فقال رب إن ابني من أهلي » لأن رتبة الكلام الشارح تلي رتبة المشروح وبعضهم قال إن الفاء في هذا المثال للترتيب الزماني بتقدير الإرادة، والمراد بالتعقيب ألا تكون مهلة بين المعطوفين وذلك بحسب العرف كقوله تعالى « ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة ».

ويتفرع على وضعها للترتيب قول الزوج لإمرأته إن لبست هذا الثوب فخرجت فأنت طالق حيث شرط في وقوع الطلاق الترتيب في حصول الشرط ولوضعها للتعقيب دخلت في جزاء الشرط لأنه يعقب الشرط نحو « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها »، ودخلت على المعلول لأنه يعقب العلة نحو « فوكره موسى فتمضى عليه »^(١). قال صدر الشريعة ومنه جاء الشتاء فتأهب : أي هي ما يلزمك فيه وينبغي التجوز بجاء عن قرب مجيئه ليصلح علة للتأهب ، ولما لم يمكن غطف تأهب لكمال الانقطاع وقعت الفاء جوابا لشرط محذوف أي إذا علمت ذلك فتأهب .

قال صدر الشريعة : وقد تتحد العلة والمعلول في الوجود أي يكونان شيئا واحداً في الخارج مثل سقاه فأرواه ، والحديث « لن يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه » : فإن السقي والإرواء شيء واحد في الخارج وكذا الشراء والإعتاق : وإن كان مفهوم المعطوف عليه مغايرا لمفهوم المعطوف في الموضوعين . ورد هذا الكلام بأنهما متغايران في الخارج أيضا

(١) سيأتي في بحث العلة أن العلماء اختلفوا هل المعلول الشرعي يقارن العلة في الزمان أو يعقبها فعلى الرأي الأول يكون دخول الفاء على المعلول لتأخره في الرتبة وعلى الثاني يكون لتأخره في الزمان .

فإن وجود السقى أى صب الماء فى الحلق غير وجود الإرواء أى إشباع الرغبة إلى الماء ولذا يقال سقاه فما أرواه ، وكذلك الشراء سبب الإعتاق بواسطة الملك والشراء يحصل بالإيجاب والقبول والإعتاق أى إزالة الرق يعقبه ، ثم هذا الكلام متفق مع الطبيعة لأن طبيعة العلة أن تكون غير المعلول ومقدمة عليه زمانا أو رتبة . وقلنا إن الشراء علة الإعتاق بالواسطة لأن الشراء علة مباشرة للملك والمملك علة للإعتاق وعلة العلة علة لمعلولها ، ولو أراد الصدر بالاتحاد فى الوجود وجودهما بفعل واحد لأن الإرواء والعرق أثران لاستقام الكلام .

وفرع على أن الفاء للترتيب أمران : الأول قال لرجل بعثك هذا العبد بألف فقال الرجل فهو حر تضمن كلامه القبول ويجعل قابلا للبيع ثم معتقا لأنه ذكر الحرية بحرف الفاء مرتبة على الإيجاب ولا يترتب الإعتاق على الإيجاب إلا بعد ثبوت القبول ليتحقق الملك فيثبت القبول بطريق الاقتضاء وصار كأنه قال قبلت فهو حر . أما إذا قال هو حر لا يكون قبولا لاحتمال رد البيع كأنه قال كيف تبيعه وهو حر .

الفرع الثانى قال صاحب الثوب الخياط أيكفينى هذا قميصا قال نعم قال فاقطعه لتخطية فقطعه فظهر أنه لا يكفيه ضمنه الخياط له لأن الفاء تفيد ترتيب الإذن بالقطع على خبر الخياط بالكفاية فيكون الإذن مشروطا بها كأنه قال إن كفأتى فاقطعه فإذا انعدم الشرط ينعدم الإذن فيكون قطع الخياط إتلافا فيضمن . أما لو قال إقطعه بغير فاء فلا ضمان لأنه إذن مطلق (١) .

(١) قد تقول لكنه مغرور بالإخبار بالكفاية فيضمن الغار ، فالجواب أن الغرور لا ينعقد سببا للضمان إلا إذا كان فى ضمن عقد كإخبار الولى أو الوكيل فى الزوج بأن الزوجة حرة فإذا هى أمة أما إن كان بمجرد الخبر فلا يوجبها كما لو قال شخص لمسافر هذه الطريق آمنة فأسلكها فسرق فيها لا يضمن له .

دخول الفاء على العلل : — الأصل أن تدخل الفاء على الأحكام لأنها مترتبة على العلل ولا تدخل على العلل لتقدمها ، وكثيراً ما تقع الجمل مصدرة بالفاء بعد الأوامر والنواهي في كلام العرب وفي كلام الشارع على أنها علل لمضمونها كقوله ﷺ زملوهم بدمائهم فإنهم يبعثون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دماً « وقولك إبحر فإنك رايح . وقوله تعالى « وتزودوا فإن خير الزاد التقوى » وقولك : أبشر فقد أتاك الغوث . وقول الشاعر :

إذا ملك لم يكن ذاهباً فدعه فدولته ذاهبة

ولهذا قال الأصوليون إن الفاء من الأدلة على أن ما بعدها علة . لكن يرد أن الفاء للتحقيب ، ومعنى هذا أن ما بعدها مرتب على ما قبلها ومتأخر عنه ، وهنا عكس ذلك لأن العلة متأخرة عن المعلول ، فما الجواب ؟

أجاب صدر الشريعة بأن المعلولات الخارجية إذا كانت هي المقصود من العلل كانت عللاً ذهنية متقدمة لخطورها بالبال أولاً فإن الرجوع ونسب الماء معلولان في الخارج للتجارة وحفر البئر لكنهما لما كانا مقصودين منهما كانا علتين ذهنيتين لما لخطورها بالبال قبل التجارة والحفر ، فإذا كان المعلول المقصود علة ذهنية متقدمة كانت العلة معلولاً ذهنيّاً متأخراً : وبهذا الاعتبار دخلت فاء التحقيب على العلل لتأخرها في الذهن

واعترض : — بأن هذا الجواب لا يتأتى في بعض الأمثلة المتقدمة ، فإن الإبطار ليس هو المقصود من الحجى بالغوث ولا ترك الملك مقصود من ذهاب الدولة فلا تكون عللاً ذهنية لما بعد الفاء في المثالين ، نعم الإبطار والترك علتان ذهنيتان للإخبار بمجىء الغوث وذهاب الدولة لالذاتهما وأجيب بالتماس وجه آخر لدخول الفاء عليها ، وهو أن العلة لما كانت تدوم زماناً بعد المعلول كإيمان الغوث حيث يدوم زماناً بعد الإبطار تأخرت عنها بالزمان فصلح دخول الفاء لأنها حينئذ ترتب زمان وجود العلة الممتد على

زمان وجود المعلول (١).

ومن دخولها على العلل قول السيد أد إلى ألفاً فأنت حر . وقول القائد إنزل فأنت آمن فإن الحرية علة لصحة الأداء ، لأن صحة الأداء موقوفة على الحرية الحاصلة بقبول العبد أداء الألف ، لأن العبد لا يقدر على أداء الألف بدلا عن نفسه وهو باقى على الرق فإن ما فى يده ملك لسيدده ، وكذا الأمان علة للنزول لأن العدو لا ينزل وهو مهدر الدم ، وبناءً على العلية تثبت الحرية والأمان فى حال التكلم لأن المعنى أد لأنك حر وإنزل لأنك آمن

وهل يصح جعل الحرية والأمان معلولين فيتملقان بالأداء والنزول ؟
الجواب لا : لأنه لا يتم إلا على جعل ما بعد الفاء جواباً للأمر وهو باطل لأن جواب الأمر يجب أن يكون مضارعاً ولا يكون ماضياً ولا جملة إسمية وسر ذلك أن الأمر يحزم جوابه بتقدير إن ومعلوم أنها تقلب الماضى والجملة الإسمية إلى المستقبل لأنها تفيد الاستقبال ، لكن هذا فى إن الملفوظة مثل إن تخلص كوفئت أو فأنت مكافأ ، أما المقدرة كما فى جواب الأمر فلا تقلب الماضى والجملة الإسمية إلى المستقبل ، بل هذا أقوى فى الإسمية ، لأنه إذا كان إن المقدرة لا تقلب الماضى إلى المستقبل مع مشاركته المضارع فى الفعل والاشتغال على الزمان ، فهى لا تقلب الإسمية الدالة على الثبوت بالطريق الأولى ، فلا تقول إنزل فأنت مكرم على أنه جواب الأمر ، وأما إن ذكرنا بالواو تفيد الأداء بالحرية والنزول بالأمان ؛ لأن الواو للحال والحال قيد أعمالها ، فيدل الكلام على مصاحبة الحرية للأداء والأمان للنزول ولا يقعان عند التكلم كما قلنا فى الفاء .

(١) يرد أن اللة هى الإخبار بالمجىء والترك ولا امتداد فيه لله در شارح مسلم الثبوت حيث قال إن الفاء كما تكون للتعقيب تكون للتعليل فلا داعى الى الاعتراض ، والجواب لأنها مبنيان على أن الفاء للتعقيب لا غير

« تطبيق على الواو والفاء - أجب مع التمليل »

١ - بين نوع الجمع فيما يأتي :-

قال تعالى « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير » . قال تعالى « ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور » . قال تعالى « اقتربت الساعة وانشق القمر » . قال تعالى « إن الله وملائكته يصلون على النبي » . قال تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » .

٢ - هل يوجد تشريك في الجمل الآتية أو لا يوجد وجه ما تقول :-
(أ) أقر على نفسه فقال غصبت أرضاً متعمداً وقتلت نفساً، هل يقتصر منه بهذا الإقرار . (ب) قال تعالى « فإن يشأ يحكم على قلبك ويمحق الله الباطل ويحق الحق بكلماته » . (ج) قال تعالى « فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فليمل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم » . (د) قال ابن مسعود بينما نحن مع رسول الله ﷺ بمى إذ نزلت عليه « والمرسلات » وإنه ليتلوها وإنى لأتلقاها من فيه وإن فاه لرطب بها .

٣ - بين نوع التعقيب المستفاد من الفاء في النصوص الآتية :-

(أ) قال ﷺ « من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية » . (ب) سأل سلة ابن يزيد رسول الله ﷺ « فقال يا بني الله أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألوننا حقهم ويمنعوننا حقنا فما تأمرنا قال - إسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم » . (ج) عن أنس أن رسول الله ﷺ « إسمعوا قصعة فضاعت عليه فضمنها لهم » أخرجه الترمذى .

٤ - ما حكم الطلاق والوقف والضمان فيما يأتي :-

(أ) قالت امرأة لرجل زوجتك نفسى فقال الرجل فأنت طالق أو قال لها أنت طالق (ب) قال له بعتك هذه الدار فقال فبى وقف على طلاب

العلم . (ج) قال اشجار أتسكن في هذه الشجرة بابا قال نعم قال فاقبلها فقبلها فظهر أنها لا تسكني .

هـ - هل يقدر عين المكمل أو مثله في كل من الأمثلة الآتية :-

(أ) لابن أخى عندى فدان ولبنت أخى . (ب) فى اليمين على كفارة وفى الصوم (ج) فى الدار مصحف وفى المسجد . (د) ثمن هذه السيارة خمسمائة وثمان هذا الحصان . (هـ) فى ترك السعى على دم وفى قص الشارب

«معنى ثم»

ثم موضوعه للترتيب والترأخي ، والتشريك يلزم معناها كما يلزم معنى الفاء . ومعنى التراخي حصول ما بعدها بعد ما قبلها بزمان كقوله تعالى وفأقره ثم إذا شاء أنشره .

واختلف فى محل التراخي هل هو فى الحكم المستفاد من الكلام فقط أو فى الحكم والتسكلم جميعاً ؟ فقال صاحبان تفيد التراخي فى الحكم أى يترأخي حكم ما بعدها عن حكم ما قبلها مع التعقيب فى التسكلم فإذا قلت ولى الخلافة عمر ثم عثمان فعنى ثم أن ولاية الخلافة ثبتت لعثمان بعد عمر بزمان ولا فصل فى التسكلم ، وعند أبى حنيفة تفيد التراخي فى الحكم والتسكلم : أى يترأخي التسكلم بما بعدها عن التسكلم بما قبلها فكأنه فصل بينهما بالسكوت كأن سكت بعد عمر ثم نطق بما بعده فى المثال السابق .

تفريع :- بنوا على الخلاف قول الرجل لامرأته إن خرجت فأنت طالق ثم طالق ثم طالق فعند صاحبين تتعلق الطلقات الثلاث مرتبة وتقع مرتبة عملاً بالتراخي فى الحكم سواء قدم الشرط أو أخره ، فإن كانت مدخولاً بها وقع الكل مرتباً عند وجود الشرط لأنها لما طلقت الأولى كانت محلاً للثانية والثالثة وإن كانت غير مدخول بها طلقت واحدة لأن التراخي فى ثبوت الحكم فلما ثبت حكم الأولى بانتهى إلى عدة فتلفوا الثانية والثالثة . وعند الإمام إن كانت غير مدخول بها وفدم الشرط تعلقت الأولى

لاتصالها بالشرط وتنجزت الثانية لأنه كلام منفصل بتم ولغت الثالثة لعدم المحل ، وقائدة تعليق الأولى أن المطلق لو تزوجها ثانية ووجد الشرط وقع الطلاق لأن زوال الملك لا يبطل اليمين . وإن آخر الشرط نجز الأول لأنه كلام منفصل فلا يتعلق ولما الباقى وإنما لم يتعلق الأول لأن محل تغيير آخر الكلام لأوله عند اتصال المغير ، ووجود ثم وسط الكلام كالسكوت وحقيقته تقطع الاتصال فكذا ما كان بمنزلة

واعترض :- كيف يقول الإمام التراخي كالسكوت ومع ذلك يكمل الثانى

بما كمل به الأول فى قوله إن خرجت فأنت طالق ثم طالق حيث يكمله بالمبتدأ . وأجيب بأن فى ثم معنى الشريك وقد عمل به فى العطف وتقدير المبتدأ لاكتفائهما بالاتصال الصورى وفيها معنى التراخي وقد عمل به فى منع تعليق الثانى إذ لا بد فى المفيد من الاتصال صورة ومعنى .

الأدله :- استدل الصحابان بدليلىن الأول بأن أساليب اللغة لا يتبادر منها إلا التراخي فى الحكم ولا يقصد منها التراخي فى التكلم . كقوله تعالى : « ثم إنكم بعد ذلك آيتون ثم إنكم يوم القيامة تبعثون » فإنه يفهم منه تراخي البعث عن الموت لا تراخي التكلم بما بعدها عن ما قبلها .
الثانى :- أن التكلم متصل حقيقة فلا يحكم بانفصاله لأنه لا صحة للعطف مع الانفصال .

استدل : الإمام بدليلىن الأول وهو لصدر الشريعة أن التراخي فى الحكم متفق عليه من ثم فلما ثبت التراخي فى الحكم لزوم التراخي فى التكلم : دليل الملازمة أن تراخي حكم الإنشاءات عن التكلم بها ممتنع لأن الأحكام لا تتراخى عن التكلم بها فأنت تقول هذه طالق وهذه الدار موقوفة فيثبت الحكم بمجرد التكلم فهو لم نقل بلزوم التراخي فى التكلم للتراخي فى الحكم لزوم تراخي حكم الإنشاءات عنها فى مثل أنت طالق ثم طالق .

وما أورد الصحابان من أن التراخي فى التكلم يؤدى إلى بطلان العطف للفصل بين المعطوفين بما يشبه السكوت : يحاج عنه بأن التراخي ليس

حقيقيا كالفصل بالسكوت بل هو تقديرى كما فى التعليق فإن الزوج إذا قال إن عصيت فأنت طالق ثبت حكمه وهو وقوع الطلاق عند الشرط بالتكلم الحاصل عند التعليق لكن هذا القول ليس تطليقا عند التعليق الخالف متكلم بالطلاق عند الشرط فهنا تراخ بين التكلم والحكم لكنه تقديرى لا حقيقى لأننا اعتبرناه متكلما بالتطليق عند نزول حكمه ولو لم نعتبره كذلك لكان حقيقيا فكذا فى ثم يعتبر متكلما تقديرا عند ثبوت الحكم المتراخى . الدليل الثانى أن ثم موضوعه للتراخى والتراخى ينصرف إلى كماله لأن المطلق ينصرف إلى الكامل وكاله فى الحكم والتكلم جميعا .

وأجيب عن الدليل الأول بمنع التقريب أى دلالة الدليل على المدعى لأن المدعى أن ثم للتراخى فى التكلم فى الإنشاء والخير والدليل ينتجه فى الإنشاء فقط ، وبمنع الملازمة بمنع دليلها لجواز تأخر الحكم عن التكلم فى الإنشآت كما فى الطلاق المضاف ويبيع الفضولى الموقوف على إجازة المالك فلتكن كلمة ثم مانعة من الوصل فى الحكم مع بقاءه فى التكلم وهو الظاهر بدليل جواز العطف .

وأجيب عن الدليل الثانى بأن كمال التراخى لا تعرفه العرب إلا بالتراخى فى الحكم فقط كما هو المتبادر من أساليبهم فالراجح ماذهب إليه صاحبان .
تميم : تأتى ثم للترتيب فى الإخبار كقولك أعجبني ما صنعت اليوم ثم ما صنعت أمس أعجب أى ثم أخبرك ، وتستعار لمعنى الواو كما فى قوله تعالى « فإما نرينك بعض الذى نعدهم أو نتوفينك فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون » وأتى بهذا المعنى قول النبى ﷺ « من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليتكفر عن يمينه ثم ليأت الذى هو خير » فإن ثم بمعنى الواو لأن الحنث شرط الكفارة بدليل الرواية الأخرى فليأت الذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه وتستعار لمعنى الفاء كقول الشاعر .

كهن الردينى تحت العجا ج جرى فى الأنايب ثم اضطرب

« معنی بل »

بل إما أن يقع بعدها مفرد أو جملة فالأولى هي العاطفة لما بعدها على ما قبلها ومعناها يختلف بحسب ما قبلها فإن وقعت بعد خبر مثبت أو أمر كانت للاعراض عن ما قبلها وإثبات ما بعدها على سبيل التدارك مثل أكرمت عليا بل أحمد وأكرم عليا بل أحمد ، والمراد بالإعراض عما قبلها السكوت عنه فلا يحكم فيه بأنه مثبت أو منفي ولا بأنه مطلوب أو غير مطلوب وبعضهم فسر الإعراض بنفي ما قبلها وهو مردود والمراد بقولنا وإثبات ما بعدها إعطاء حكم ما قبلها لما بعدها وبقولنا على سبيل التدارك بيان أن الإخبار الثاني أو الأمر الثاني أولى من الأول فينبغي الإعراض عن الأول والسكوت عنه . وإن وقعت بعد نهي أو نفي كانت لتقرير ما قبلها وإثبات ضده لما بعدها مثل لا يجب الله المنافق بل المخلص ، لا تهمل بل إعمل . وهذا إن لم تقترن بلا فإن إقترنت بها كانت بعد الأمر والخبر لنفي ما قبلها وبعد النهي والنفي لتوكيد ما قبلها تقول أكرم الفقير لا بل العالم .

وإن وقعت بعدها جملة فهي حرف ابتداء ومعناها الإضراب الإنتقال من كلام إلى كلام كقوله تعالى « قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثر الحياة الدنيا » ، وقد تأتي الإضراب الإبطالي أى لإبطال ما قبلها وإثبات ما بعدها كقوله تعالى « أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق » .

نفرع : فرع على أنها للاعراض بعد الخبر المثبت الحكم في قول شخص محمد على جنيته بل جنيهان قال زفر يلزمه ثلاثة ، وقال الإمام وصاحبا يلزمه اثنان . لزفر أن بل للاعراض والسكوت عما قبلها ومعناه في الإقرار الإبطال والرجوع عنه والرجوع عن الإقرار لا يملكه المقر لأنه إنشاء فاعتبر قائما وضم إليه اقراره بما بعد بل فلزمه الثلاثة قياسا على الإنشاء فيما لو قال للدخول بها أنت طالق واحدة بل ثنتين فإنه لما لم يمكن رد

الواحدة وتداركها لزوم الثلاثة (١).

قال الإمام وصاحبه فرق بين الإقرار والطلاق ، لأن الطلاق إنشاء يلزم حكمه بنفس التكلم ، ولا يحتمل التدارك والإقرار إخبار والإخبار يحتمل الكذب فيحتمل التدارك إلا أنه لا يكون في الأعداد المتحدة الجنس للإعراض عن أصل الأول ، بل العرف يدل على أنه يكون لنفي انفراده وضم شيء آخر إليه (٢) كقولك سني عشرون بل ثلاثون لا يدل على نفي العشرين بل على نفي انفرادها وضم عشر إليها ، فكأنه قال له جنبيه فقط ثم تداركه وقال : بل معـه غيره فهي للإعراض عن صفة الوحدة وقد يقال لا مفهوم للعدد فمن أين فهمتم الانفراد ؟ قلنا فهم يقريضة بل . أما إن اختلف جنس العدد المقرر به نحو له على مائة ريال بل مائة جنبيه أو ذكر جنساً آخر أو عدداً أقل مثل له ثوب بل كتاب . له مائة بل تسعون يلزم السكوت لأنه للرجوع عن الأصل والرجوع في الإقرار باطل ، فمقتضى النعته هو السكوت عن الخبر الأول واعتباره كأن لم يكن ، لكن منع من هذا أن السكوت يتضمن الرجوع في الإقرار وهو باطل فلا يعتبر إعراضه .

وحيث لا يمكن التدارك في الإنشاء لعدم احتماله الكذب ، فإن قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة بل ثنتين تطلق واحدة لأنه لا يقدر على الإعراض عن الأول والسكوت عنه ببل لأن الإعراض في الإنشاءات إبطال لها فوقع فبانت بلا عدة فلا يلحقه الثنتان .

(١) هذا وكان الحكم مفرعاً على أن بل للإعراض لأنها لو كانت للنفي وتغيير صدر الكلام كما قال بذلك البعض لتوقف الأول على الآخر كالاستثناء . فبل تحالف الاستثناء لأن الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثبوت وفي بل الإعراض بعد التكلم .

(٢) قد تقول إن بل في الخبر للإعراض لا للنفي على الصحيح ، فكيف تعبر بنفي الانفراد ؟ فالجواب أن الإعراض عن الإقرار رجوع ونفي له

أما إن علق طلاقها بأن قال : إن خرجت فأنت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثاً لأنه أراد ببل إبطال التعليق الأول وإقامة ما بعد بل مقامه في التعليق وإفراده به عن الأول ، فتعلق الثنتان بشرط آخر فاجتمع تعليقان أحدهما الملفوظ به والثاني المستفاد من بل فكأنه قال إن خرجت فطالق واحدة لا بل إن خرجت فطالق ثنتين (١) ثم هو لا يملك إبطال الأول ، ويملك إفراد الثاني بالتعليق وحينئذ يجتمع تعليقان ، ويوجد عيمان فإن وجد الشرط وقع الثلاث كما هو الحكم في تكرير الشرط مرتين بالصورة السابقة .

فإن قلت لماذا وقعت واحدة في قوله لغير المدخول بها أنت طالق واحدة بل ثنتين ، وثلاث في مسألة التعليق ، قلت لأن الزوجة في المنجز لم تصر محلاً بعد الأولى وهي في المعلق محل للثلاث لأنه لم يقع عليها شيء .
وأما إن عطف بالواو فقال إن خرجت فأنت طالق واحدة وثنتين تطلق واحدة عند الإمام لأن المعطوف بالواو يتعلق بعين الشرط الذي تعلق به الأول بواسطة الأول مع تقرير الكلام الأول ، فلها تعلق بواسطة الأول ترتب في التعليق فيترتب في الوقوع فتبين بالأولى لا إلى عدة ويلغوا الثنتان كما شرحناه في بحث الواو ، فالواو تخالف بل من ثلاثة أوجه . الأول : أن الواو للتشريك وبل لإبطال الأول وإفراده الثاني بالحكم . الثاني : أن الواو تدل على تقرير ما قبلها وتعليق ما بعدها بعين الشرط الأول ، وبل تدل على إبطال ما قبلها وتعليق ما بعدها بمثل الشرط الأول ، الثالث أن التعليق في الواو مرتب لأنه بواسطة والتعليق في بل غير مرتب لأنه بشرط مستقل قال التفتازاني لا دليل على وجوب تقدير شرط آخر وامتناع التعليق بعين الشرط الأول . ويرد عليه بأن الشرط في بل قصد المتكلم إبطاله فكيف يتعلق ما بعد بل بعينه . ويجاب بأن المتكلم قصد إبطال المعطوف عليه كالإحالة نفس الشرط

(١) وزدنا لا في التقدير لأن الإعراض في الإنشآت إبطال

قاعدة جامعة : — هذا ويمكن مما تقدم وضع قاعدة تطبق في الفروع المختلفة لبل بعد الخبر المثبت والأمر ، وهي أنها بحسب اللغة للاعراض والسكوت عما قبلها ويعرض لها في الشرع ما يجعلها لمجرد الانتقال ، كأن يكون الخبر إقراراً بغير عديدين متحدى الجنس وثانيهما أكثر من الأول أو إنشاء تصرف لا يمكن الرجوع فيه مثل أنت طالق واحدة بل ثنتين وأنت عتيق بل أسد ، فبل حينئذ للانتقال من إقرار إلى إقرار أو من إنشاء إلى إنشاء ، أما إن أمكن الرجوع فيه كالإيجاب في البيع والهبة كانت للاعراض على أصلها وإن كان الخبر إقراراً بعديدين متحدى الجنس وثانيهما أكثر من الأول فهي للاعراض عن وصف الانفراد وضم عدد آخر إليه مثل له خمسة بل سبعة فالمقصود ضم اثنين إلى الخمسة والواجب فيه سبعة ، وإن عطفتم إنشاءً على إنشاء معلق تعلق الثاني بمثل الشرط الأول .

معنى لكن

لكن موضوعه للاستدراك ، والاستدراك هو رفع توهم ناشئ من الكلام السابق بإثبات ما توهم نفيه أو نفي ما توهم إثباته ، تقول : جاء على لكن أحمد لم يجيء إذا كانت بينهما مصاحبة ومخالطة بحيث يتوهم مجيء الثاني عند مجيء الأول فترفع التوهم بل لكن ، وتقول محمد شجاع لكنه بخيل للزوم الكرم للشجاعة غالباً (١)

إستعمالها : — ثم هي على قسمين . القسم الأول العاطفة ، وهذا إن وقع بعدها مفرد ، وشرطها أن تقع بعد نفي أو نهي نحو لا تكرم المتخلف لكن العاجز ؛ لا يهان العالم لكن السكاتم لعله . فإن سبقها إيجاب كان ما بعدها جملة وكملت نحو قدم إبراهيم لكن على أي لم يقدم .

(١) ت وقد تجيء للتوكيد كقولك لو أنصف الناس لاستراح القاضي ، لكن لم ينصفوا ، فان لو لا متناع الإنصاف فلا يتوهم إثباته

القسم الثاني : الابتدائية وهذا إن وقعت بعدها جملة ، وشرطها اختلاف الجملتين نفياً وإثباتاً نحو وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ، وقد يكون النفي ضمياً كقولك سافر إبراهيم لكن على حاضر .

الفرق بين بل ولكن : — لكن تخالف بل في أن ما قبل لكن محكوم فيه دائماً بالنفي أو الإثبات ، وأما بل فتد يكون ما قبلها مسكوتاً عنه إن وقع بعدها مفرد وقبلها أمر أو خبر مثبت ولم تقترن بلا وعلى هذا الوجه فالفرق بينهما أن في لكن حكمين وفي بل حكم واحد وسكوت عن الحكم ، أما إذا اقترنت بل بحرف لا أو وقعت العاطفة بعد نفي أو نهي أو كانت ابتدائية فلا فرق بينها وبين لكن لاشتغال كل على حكمين . ولكن المشددة كالحقيقة في المعنى والفرق .

تفريع : — بنى على معنى لكن فرعان فقيمان ، الأول أقر حسن لأحمد بساعة فقال أحمد ما كانت لي قط لكن لبكر . يحكم بها لبكر إن وصل أحمد قوله لكن بما قبله وإن فصل فهي لحسن .

ووجه هذا أن النفي في صدر كلام المقر له يحتمل أمرين ، الأول : تكذيب المقر ورد إقراره ، والإقرار يرتد بالرد فتكون الساعة ملكاً للمقر وهذا الاحتمال هو الظاهر لأن النفي صدر جواباً عن الإقرار ويحتمل أن يكون المعنى : المشهور أنها لي لكن في الحقيقة ليست لي بل هي لبكر فيكون النفي بناءً على حقيقة الحال بأن كان المشهور أن الساعة لأحمد فلما وقعت في يد حسن أقر بها له فتقرر أحمد الحقيقة وقال هي وإن كان المشهور أنها لي لكنها في الواقع لبكر ، فتكون لكن بيان تغيير للظاهر من النفي في صدر كلام أحمد فيتوقف حكم النفي حتى يتم الكلام (١) بشرط اتصال

(١) ت الحكم في بيان التغيير توقف صدر الكلام على آخره فيثبت حكم الصدر والآخر معاً ولا يقال يتقرر حكم الصدر أولاً ثم يثبت حكم الآخر للزوم التناقض .

لكن بما قبلها . فإن فصل لم يكن مغيراً أو تقرر حكم النفي وارتد الإقرار لأن شرط التغيير اتصال المغير ، والنفي في هذا الوجه على حقيقته ، فالصارف عن الاحتمال الأول هو لكن

فإن قلت ما دامت الساعة ليست ملكاً لأحمد فكيف ساخ له أن يقر بها لغيرة ؟ الجواب أن اعتراف المقر الذي لم يرده المقر له يعتبر تفويضا للتصرف في تلك الساعة إلى المقر له فلا منازع له فيها فيصح إقراره لغيره ويمكن تخريج الفرع على وجه آخر وهو اعتبار النفي وما بعده تحويلاً للعين من ملك المقر له الأول إلى ملك المقر له الثاني أى يعتبر المقر له قابلاً للإقرار ثم مقرراً للبكر بما ملكه وعلى هذا يكون النفي في قوله ما كانت لي مجازاً بمعنى لم تستمر لي والقرينة صون إقرار أحمد عن الإلغاء .

الفرع الثاني : قضى لعمر و على بكر بدار بعد الدعوى وإقامة البينة فقال عمرو ما كانت لي قط لكن لزيد ووصل الاستدراك بالنفي فقال زيد على الفور باعها منى أو وهبها لي بعد القضاء ، فالحكم أنه يقضى بالدار لزيد وبقيمتها للمقضى عليه على المقضى له وذلك لأن المجموع من كلام المقضى له أى النفي والاستدراك يدل مطابقة على نفي ملك الدار عنه والإقرار بها لزيد لأن الاستدراك مغير للنفي فلها اتصال به توقف عليه النفي وثبتت حكاهما معا وهو نفي ملك الدار عن نفسه وثبتت ملكها لزيد ، وكلام زيد بعد هذا تصديق للمقضى له فى الإقرار وتكذيب له فى النفي فهو يقول أكذبه فى أنها لم تكن له قط إذ الواقع أنها كانت له وباعها منى أو قال وهبها لى ، وأما القضاء بقيمتها للمقضى عليه فلأن لازم النفي فى كلام المقضى له هو بطلان الدعوى وكذب الشهود وبطلان القضاء وثبتت الدار للمقضى عليه وهذا اللازم ثبت متأخراً عن النفي ومن ضرورة ذلك تأخره عن الإقرار بالدار لزيد المقارن للنفي ومقتضى هذا أن الإقرار للمقضى عليه صدر بعد إتلاف الدار بتمليكها لزيد فيكون حجة على المقر لا على زيد لأن الإقرار حجة قاصرة فيقضى على المقر بالقيمة ، فالحاصل أن المقضى له

صدر منه إقراران بالدار لشخصين أحدهما متقدم لأنه فهم بالمطابقة والآخر متأخر لأنه فهم باللزوم وأثر الأول تمليك عين الدار وأثر الثاني ثبوت قيمتها لتعذر تمليك عينها بعد ما ثبت للأول .

وقيدنا باتصال الاستدراك لأنه لو فصله عن النفي لحكم بمقتضى النفي فينتقض القضاء ويصير الملك المقضى عليه ويكون الاستدراك المفصول إقراراً لزيد بما لا يملك المقر فلا يصح ، وقيدنا بما إذا كذبه زيد في النفي بقوله باعها مني لأنه لو صدقه رد الدار إلى المقضى عليه لاتفاقهما على بطلان القضاء .

شرط الاستدراك : قدمنا أن لكن معناها الاستدراك ومحل هذا المعنى إذا اتسق الكلام أى انتظم وارتبط بحيث يكون ما بعدها تداركاً لما قبلها وعكساً لما توهم من مضمونه كقولك أمطرت السماء لكن الطريق جافة ، فإن مضمون الجملة الأولى يفهم منه أن الطريق مبتلة فجئت بعد لكن بكلام هو تدارك للأول وعكس له . فإن لم يتسق الكلام بأن لم يصلح ما بعدها تداركاً لما قبلها وعكساً لما توهم من مضمونه كانت حرف استئناف وإبتداء خالية عن الاستدراك وما بعدها كلام مستأنف لا صلة له بما قبلها مثل حضر على لكن ماء النيل عذب . وما لك عندى مال لكن بعث هـذا الحصان لأحمد والأصل حمل الكلام على الاتساق والاستدراك ما أمكن فإن تعذر حمل على الاستئناف .

فمن الأول قول شخص لعل ألف قرضاً فقال على لا لكن غصباً فإن النفي فيه يحتمل نفى الواجب ورد الإقرار أى لا يجب لى شىء ويحتمل نفى سبب الوجوب فقط فحمل على الثانى لأن به يتسق الكلام فصار تقدير كلامه لا يجب الألف قرضاً لكن غصباً بعطف غصباً على قرضاً على سبيل التدارك ، ولو حمل على نفى أصل الواجب لم يتسق الكلام لأنه لا معنى لاثبات وجود الألف بسبب الغضب بعد نفى وجوبه أصلاً . ومن الثانى

ما لو زوج فضولى امرأة بمائة فبلغها فقالت لا أجيز هذا الزواج لكن أجيزه بمائتين فإن لكن للاستئناف : لأن الكلام غير متسق لاتحاد مورد النفى والإثبات فإنها بالنفى فسخت الزواج الموقوف . وبالإثبات أجازته بعينه بمائتين فلم يمكن الجمع بينهما وإثبات الزواج المفسوخ بمائتين فحملنا قهراً لكن أجيزه بمائتين على أنه كلام مستأنف وابتداء إجازة لزواج آخر مهره مائتان وهو لم يوجد فيلغو . فالحاصل أنه لما اختلف مورد النفى والإثبات فى الفرع الأول انتظم الكلام وكانت لكن للإستدراك لأن مورد النفى سببية القرض ومورد الإثبات سببية الغصب ولما اتحد موردهما فى الفرع الثانى لم ينتظم الكلام لأن المفسوخ والمجاز هو الزواج الأول بعينه فحمل على الاستئناف

نعم لو قالت لا أجيزه بمائة لكن أجيزه بمائتين ينتظم الكلام لاختلاف مورد النفى والإثبات لأنهما منصبان على القيد لا على المقيد أى على المهر لا على الزواج فالنفى مهر المائة والمثبت مهر المائتين

« تطبيق على ثم وبلى ولكن - أجب مع التعليل »

س ١ : ١ - قال رجل والله لا زورن الكعبة ثم بيت المقدس ، ماذا يشترط للبر ؟ . (ب) قال لامرأته إن زرت فلانة ثم عدت إلى البيت فأنت طالق فعادت عقب الزيارة هل تطلق ؟

س ٢ : ١ - قال لعبده أنت حر بل شجاع هل يعق أو يعتبر السيد معرضاً ؟ . (ب) قال لزوجته طلقى نفسك ثنتين بل واحدة فـ كم طليقة تملك ؟ (ج) قال البائع بعثك هذا الثور بل هذا الحصان بمائة وقبل المشتري فعلى أيهما انعقد البيع ؟ . (د) قال لزوجته أنت طالق على جهازك بل على سوارك فقبلت فبأى شيء تطالب ؟

س ٣ : ١ - قال البائع بعثك هذه الدار بخمسمائة فقال المشتري لا لكن بأربعمائة وقال البائع بعده قبلت هل يعتبر الكلام متسقاً أم لا ؟ وبأى ثمن يتم البيع ؟

« معنى أو »

أو موضوعة لأحد الشيئين أو الأشياء : خبر آ كان الكلام أو إنشاء ، فإن كانت بين مفرد أو أكثر أفادت أن الحكم الذى اشتمل عليه الكلام ثابت لأحدهما مثل : « فكفارتة إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة » يعنى فليكفر بأحدها ومثل « ففدية من صيام أو صدقة أو نسك » وإن كانت بين جملتين أفادت ثبوت أحد المضمونين ، مثل : لتسلىن أو يحرمك الله من جنته أى ليكون أحد الأمرين .

أو فى الخبر تدل على الشك أو التشكيك إلتزاما : ذهب كثير من أئمة النحو والأصول إلى أنها موضوعة فى الكلام الخبرى للشك أى للدلالة على أن المتكلم متردد لا يعلم ثبوت الحكم لأحد الشيئين على التعيين وهو مردود لأن المتبادر منها ثبوت الحكم لأحد الشيئين .

ورده صدر الشريعة بوجه آخر وهو أن الكلام موضوع لإفهام المخاطب وما وضع للإفهام لا يكون للشك لأنه لإفهام مع الشك ، إذ ليس معنى مقصوداً فى المخاطبات ليوضع له لفظ . ثم قال وإنما يلزم الشك من محل الكلام وهو الإخبار بسبب شك المتكلم ، فإنه قد يشك فى نجاح أحد الطالبين ، بأن يعلم أن الناجح أحدهما ، ولا يعلمه بعينه فتقول : محمد ناجح أو على يعنى أنا شاك فى تعيين أحدهما بناءً على ما قام عندى ، فالشك فى الإخبار لا أنه مدلول لكلام المخبر فليس معنى لأو .

ورد دليله : بأنه لا يستلزم نفي وضعها للشك لأن قوله الكلام موضوع للإفهام إن أراد منه إفهام المعين منعناه : فقد يفيد المبهم كإفادته نسبة الرؤية إلى أحد الشخصين لأنه شاك فى أيهما رآه . وقد يفيد التشكيك أى إيقاع المخاطب فى الشك وقد يفيد الإبهام لإظهار النصفة ، وأغراض البليغ من الإبهام كثيرة ، وإن أراد أن الكلام موضوع لإفهام المطلق (٣ م - الوسيط فى أصول الفقه)

الأعم من المعين والمبهم سلتهما ولا يفيد مدعاه ، لأن الكلام عند الشك لإفهام المبهم ، فبطل الدليل .

والحق أن أو ليست موضوعة للشك بل لأحد الأمرين ومعناها الوضعي يستلزم الشك ، فتستعمل في حقيقتها ويثبت الشك لازماً لأنها إذا دلت على نسبة الحكم إلى أحدهما ، وعلم أن سبب ذلك جهل المتكلم لشخصه انتقل الذهن إلى الشك فتدل عليه التزاماً ، كما أنه إذا علم أن المتكلم عالم بعينه وعطف بأو انتقل الذهن من معناه المستعمل فيه إلى التشكيك أى التلبس على المخاطب مثل « أتأها أمرنا ليلاً أو نهاراً » أو إلى الإبهام وإظهار النصفة مثل « وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين » فتدل عليها التزاماً لا وضعاً .

أو فى الإنشاء تدل على التخيير والإباحة التزاماً : وأما الإنشاء فإن أو فيه موضوعة لإثبات أحد الأمرين ولا تدل على الشك أصلاً لأنه ليس للإنشاء خارج يشك فيه بل هو لإثبات الحكم ابتداءً . وإنما تدل بطريق الالتزام على التخيير أو الإباحة بعد الأمر أو ما فى معناه : بمعنى أنها تستعمل حقيقة فى الأحكام المبهم ، وينتقل الذهن إلى التخيير أو الإباحة كما قلنا فى دلالة الخبر على الشك فالتخيير كقولك تزوج عزة أو أختها ، وكل سمكا أو اشرب لبناً . قال الأصوليون ومنه قوله تعالى : « فكفارته إطعام عشرة مساكين » الآية : فإن المعنى فليكفر بأحدها .

والإباحة كقولك كل عنباً أو تيناً والفرق بين التخيير والإباحة أن التخيير يكون عند امتناع الجمع بين المتعاطفات بأو ، والإباحة عند جوازه ، ويعرف كل منهما بالنظر فى محل الكلام ، فإن كان الأصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الأمر فهو للتخيير مثل خذ من مالى هذا الحصان أو هذا الجمل ، وبيع من مالى هذا الفدان أو هذه الدار لأن التصرف فى مال الغير ممنوع ، فيمتنع الجمع ويتصرف فى أحدهما لأنه المأمور به ويمتنع من أخذ الآخر وبيعه بالحظر الأصل لا بدلالة أو ، وإن كان الأصل فيه الإباحة فهى

للإباحة فيجب. بالأمر واحد إن كان الأمر للوجوب كافي خصال الكفارة ويجوز الجمع بحكم الإباحة الأصلية لا بدلالة أو ، وإن كان الأمر للإباحة لا يجب واحدهما مثل تعلم الطب أو الهندسة ، وقول الأصوليين إن أو في الكفارة للتخيير معناه أنه لا يجوز الجمع بين الإطعام والسكوة والتحرير على أن الجميع كفارة ، بل إن جمع فبالإباحة الأصلية فيقع واحد عن الكفارة والباقي يسكون قرينة .

تفسير صدر الشريعة للتخيير والإباحة : فسر التخيير بمنع الجمع ، والإباحة بمنع الخلو أي المنع من ترك المتعاطفين جميعاً .
واعترض على هذا التفسير بأن الجمع قد لا يمتنع في بعض أمثلة التخيير كما في أمور الكفارة والفدية ، وكما إذا قال والله لا تصدقن أو لأصومن فإنه لو فعلهما جميعاً لا يحنث ، وقد لا يمتنع الخلو في الإباحة فيجوز ترك المتعاطفين إذا لم يكن الأمر للوجوب مثل : تريض على الشاطئ أو في المروج ، وكما إذا حلف لا يشرب التبغ أو الشاي فإنه إذا تركهما جميعاً لا يحنث .

وأجيب بأن تفسيره مختص بأو الواقعة بعد أمر الوجوب ، فغنى كلامه منع الجمع أو الخلو في الإتيان بالواجب ، ففي التخيير كأمر الكفارة لا يجوز الجمع بينها على أن الكل واجب ، فإن جمع بينهما كان المأمور به أحدها ، وفعل غيره بالإباحة الأصلية ، ولهذا لو كان الأصل الحظر لا يجوز الجمع أصلاً كما في طلق زينب أو فاطمة ، وأعتق سعيداً أو سالماً ، وفي الإباحة بعد الأمر مثل : كفر في الظهار بالإعتاق أو بالإطعام إذا تركهما جميعاً لم يكن آتياً بالمأمور به ، فلا يجوز الخلو منهما لئلا يسكون تاركاً للواجب .

هذا ومن أو التي للإباحة قول الخالف والله لا أكلم إلا عالماً أو زاهداً

لأن الاستثناء من الخطر إباحة ، وقد عرفنا أن فهم الإباحة في أو ليس منها بل من خارج والخارج هنا هو تقدم النهي .

تفريع :- بنوا على أن أو لأحد الشئيين وأنها للتخيير فيما أصله الخطر فروعا « الأول » ، ما لو قال السيد لعبيده هذا حر أو هذا أو قال الزوج لامرأته هذه طالق أو هذه فإن الحكم أنه يعتق أحدهما وتطلق إحداها ويجبر على البيان (١) وذلك أن كلا من صيغتي العتق والطلاق إنشاء لأن العتق والطلاق يثبتان بهذه الصيغة ابتداء في حكم الشرع غير أنه يحتمل الخبر لأن صيغته خبر لغة ، ولهذا الاحتمال قالوا لو أشار إلى حر وعبد وقال هذا حر أو هذا لم يعتق العبد ترجيحاً لاحتمال الخبر فيعتبر بهذا الكلام تخبراً بحرية أحدهما وينصرف إلى الحر ، فلما كان إنشاء ثابت للمعتق التخيير في عتق أحد العبدین فله ولاية تعيين أحدهما للإعتاق بأن يقول أردت سعيدي مثلاً ، وهذا التعيين يسمى بيانا ، وهذا البيان إنشاء من وجه إخبار من وجه ، فمن حيث إنه إيقاع للعتق في معين يكون إنشاء لأن المبين ينشئ تعيين الإعتاق في أحدهما بعد صلاحية كل منهما له ، وهو إخبار من وجه لأنه إظهار للواقع بعد إعتاق المبهم ، فمن حيث إنه إنشاء شرط عند البيان أهلية المبين حتى لو بين في جنونه أو نومه لا يصح ، وصلاحية المحل المبين للإعتاق حتى إن مات أحد العبدین وقال أردت إعتاق الميت لا يسمع ، ومن حيث إنه خبر أجبر على على البيان كما هو الشأن في الخبر مثل الإقرار بالمجهول كقولك لمحمد على مال حيث يجبر على بيان المال ، فلو كانت صيغة البيان إنشاء صرفاً لم يجبر إذ لا يجبر أحد على عتق عبده . وكل ما قلناه في هذا حر أو هذا يقال مثله في هذه طالق أو هذه .

الفرع الثاني قول الموكل وكنت محمداً أو أحمد في بيع مالي ، فالحكم ثبوت التوكيل لأحدهما غير معين لأن معناه وكنت أحدهما لا بعينه فيستلزم التخيير لأن الأصل المنع من التصرف في ملك الغير ، وصح التوكيل لإمكان الامتثال (١) وهذا حكم الاستحسان لأن القياس أن المبهم ليس محلاً للطلاق ولا للعتق

بتصرف أحدهما ولا يتوقف على البيان كالفرع السابق فأيهما تصرف صح وينتهى التوكيل بتصرف أحدهما . وللوكيلين الاجتماع في التصرف قياسا جليا لحال الاجتماع على حال الانفراد المستفادة من أو لأنه إذا رضى برأى أحدهما كان برأيهما أرضى

الفرع الثالث : - قوله تعالى « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض » فإنها تدل على تخيير الإمام بين أنواع العقوبات في كل نوع من أنواع قطع الطريق ، فأنواع قطع الطريق أربعة أخذ المال فقط والقتل فقط وأخذ المال مع القتل وتخويف المارة ، والعقوبات أربعة قطع اليد والرجل من خلاف ، والقتل ، والصلب ، والنفي ، (١) فكلما حصل نوع من أنواع القطع خير الإمام : لأن أو لأحد الأشياء وهي فيما أصله المنع كهذه العقوبات تستلزم التخيير ، وهو رأى جماعة من التابعين وأبي ثور ودادود . هذا مقتضى القاعدة في أو ، وخالف الحنفية وجمهور الفقهاء هذه القاعدة فوزعوا أنواع العقوبات على أنواع الجنايات للصارف عن العمل بها وهو أن مقابلة العقوبات بأنواع الجنايات ظاهر في التوزيع فإن مقابلة أخف الجنايات وهو النفي بأشد العقوبات وهو الصلب والعكس كما هو مقتضى التخيير ينبوا عن قاعدة الشرع في العقاب إذ هو مبني على المائلة لقوله تعالى « وجزاء سيئة سيئة مثلها » ولهذا قالوا إن أخذوا المال قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف وإن قتلوا قتلوا وإن جمعوا بينهما صلبوا وإن خوفوا المارة نفوا ، وأيد هذا الصارف حديث رواه أبو يوسف عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أنه عليه السلام وادع أبا بردة على ألا يعين عليه فجاء أناس يريدون الإسلام فقطع عليهم أصحاب أبي بردة الطريق فنزل

(١) الآية نصت على العقوبات الأربعة والجنايات فهمت منها بالإشارة لأن العقوبات تستلزم أسبابا لها على أنه يمكن القول بأن الجنايات نص عليها إجمالا في لفظ « يحاربون » وأنواع المحاربة معلومة بين الناس ثم المراد بالنفي الحبس

جبريل عليه السلام على رسول الله ﷺ بالحد أن من قتل وأخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ ما لا ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلماً هدم الإسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عن ابن عباس ومن أخاف الطريق ولم يقتل ولم يأخذ المال نفي . وهذا الحديث وإن ضعفوه بالنكلى إلا أنه يصلح مؤيداً للصارف الذي ذكرناه ، والصلب عند أخذ المال والقتل هو رأى الصاحبين وكثير من الأئمة ، وقال أبو حنيفة الإمام بخير بين أربع عقوبات : القتل فقط والصلب فقط والقطع مع القتل والقطع مع الصلب . أخذ الصاحبان في الصلب بالظاهر من التوزيع وبالحديث الذى رويناه وبني أبو حنيفة رأيه على أن جناية أخذ المال مع القتل تحتل الاتحاد باعتبارها قطع الطريق وتحتل التعدد لوجود سبب القتل وسبب القطع فللاختلال الأول تكون العقوبة القتل أو الصلب أما الصلب فلما قال الصاحبان وأما القتل فلحكم النبي ﷺ في حادثة العرينيين . وللاختلال الثانى تكون العقوبة القطع مع القتل أو مع الصلب (١) وأجاب عن حديث ابن عباس بأنه معارض بالرواية الأخرى أن من أخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب وحملت السابقة على اختصاص الصلب بحال القطع مع القتل بمعنى أنه لا يجوز الصلب فى حال أخرى فجاز أن يكون معه القطع بالدليل

الفرع الرابع : - قول السيد مشير آ إلى عبيده الثلاثة هذا حر أو هذا وهذا . . . أو قال الزوج لنسائه الثلاثة هذه طالق أو هذه وهذه : عاطفاً الثانى بأو والثالث بالواو ، قال الجمهور يعقّق الأخير وتطلق الأخرى

(١) صاحب الهداية يرى أن أخذ المال والقتل سبب واحد هو قطع الطريق إلا أنه لما عظم بتفويت أمن النفس والمال معاً عظمت العقوبة ، وسبب التخيير عنده هو أن الحكم بخير بين أن يبدأ بالصلب أو بالقطع فإن بدأ بالصلب لا يقطع لعدم الفائدة وإن بدأ بالقطع صلب إتماماً للعقوبة - وما يقال فى الصلب يقال فى القتل

في الحال ويخير في تعيين أحد الأولين ، وقال زفر لا يعتق عبدا ولا تطلق امرأة بل يتخير في بيان الأول أو الأخيرين ، وجه الأول أن سوق الكلام للتخير بين الأولين فقط فعناه أحدهما حر وهذا لما بعد الواو معطوف على اسم مأخوذ من الكلام السابق كما لو حلف والله لا أكلم هذا أو هذا وهذا ، وجه الثاني أن الجمع بواو العطف كالجمع بألف التثنية فعناه هذا حر أو هذان ، والواقع أنهما احتمالان في معنى الكلام ورجح صدر الشريعة الأول بمرجحين : الأول أن قوله وهذا جملة ناقصة والمعروف في الجمل الناقصة تكميلها بعين ما كملت به الأولى أو بمثله لا بخالف ومكمل الأولى حر فيكمل الثانية ولو كان المعنى هو الثاني لزم تقدير حران وهو مخالف لما تمت به الأولى ، بخلاف مسألة اليمين فإنه لا يلزم تقدير المخالف فيها لصلاحيته « لا أكلم » لتكميل جملة المفرد والمثنى ، ونوقش هذا المرجح أولا بأنه يكفي في اتحاد المكمل اتحاد مادته لا صيغته كقول الشاعر :

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأى مختلف

والثاني : أن تقدير المخالف لا يلزم في جميع الصور لتخلفه في مثل أعتقت هذا أو هذا وهذا ، بل لا يلزم في صورة الخلاف تقدير حران ويجوز تقدير المفرد لأن المعطوف مفرد لا مثنى ، فالتقدير أو هذا حر وهذا حر .

المرجح الثاني أن عطف الثاني بأو لتخير الأول من الجزم إلى التردد وعطف الثالث بالواو لا يفيد التغير لأن الواو للتشريك فيقتضي وجود المعطوف عليه فيتوقف أول الكلام على المغير لا على الأخير فيتخير بين الأول والثاني ويعتق الثالث في الحال ، ونوقش هذا أيضاً بأن التشريك لا ينافي التغير في الثالث بل يوجبه فإن عطف الثالث على الثاني بالواو يعطيه حكمه وهو الحرية المخير فيها فيتوقف الأول والثاني على الثالث ويتخير بين الأول والأخيرين .

الفرع الخامس : - قول السيد هذا حر أو هذا مشير إلى عبده ودابته .

قال أبو يوسف ومحمد هذا الكلام باطل لا يثبت به عتق لأن أو لأحد الشيئين الأعم من كل منهما والواحد المبهم الصادق على العبد والدابة لا يصلح للعتق لعدم صلاحية أحد فرديه فاتفقت محلية العتق ، وإنما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد ، ولا يصح أن يراد المعين أى العبد مجازاً بقرينة عدم صلاحية الدابة للعتق لأن المجاز خلف عن الحقيقة عندهما في الحكم فلها بطل حكم الحقيقة لعدم المحلية بطل المجاز . وقال أبو حنيفة الكلام صحيح ويحمل على العبد فيعتق : لأنه لما تعذر العمل بحقيقة أو أى الواحد الأعم لازم العدول إلى المجاز وهو الواحد المعين أى العبد لئلا يلغو الكلام ولا مانع عند أبى حنيفة من المجاز لأن الخلفية في التكلم فلها استقام لغة هذا حر أو هذا صح أن يراد به المعين . أما لو قال هذا الكلام مشيراً لعبديه صح عند الكل ويجبر على البيان أو يتهين أحدهما بموت الآخر أو بيعه ، وكذا لو كان أحدهما لغيره لصحة إعتاقه موقوفاً على الإجازة . والفرق أن الواحد المبهم الصادق على أحد العبدین صالح للعتق لصلاحية فرديه بخلاف الأول . ومثل هذا يقال فيما لو أشار بالطلاق إلى امرأته ودابته أو إلى امرأتيه .

أو بعد النفي لنفي كل واحد:- وإذا وقعت أو بعد النفي والنهي عم النفي كل واحد من المتعاطفات، كقوله تعالى: «ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً»، وتقول: والله لا أكلم مغتاباً أو نماماً أى لا تطع أحدهما ولا أكلم أحدهما، وسر ذلك أن معنى أو واحد من الشيئين وهو بعد النفي نكرة في سياق النفي فتعم لأن نفي المبهم لا يتحقق إلا بنفي كل فرد . فإن قلت لماذا فسروا أو بواحد من الشيئين ولم يفسروها بأحد الشيئين كما تقدم ؟ قلت تفسيرها بأحد الشيئين غلط لأنه معرفة بالإضافة فلا تعم بعد النفي كما تعم أو . قال في الجامع الكبير لو قال لامرأتيه : والله لا أقرب أحداً كما يكون مولياً من إحداهما وعليه البيان بخلاف ما لو قال : لا أقرب هذه أو هذه حيث يكون مولياً منهما لأنها في معنى النكراه بعد النفي والأولى معرفة فثلها في التعريف أحد الشيئين .

فالقاعدة في أو بعد النفي أنها تدل على النفي عن كل واحد من الأمرين وعبروا عنه بالدلالة على عموم النفي ويستثنى ما إذا قام الدليل على أنها للنفي عن المجموع كقوله تعالى « يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً » فإن المعنى لا ينفع الإيمان نفساً لم تجمع بين الإيمان والعمل الصالح فلا فرق في عدم نفع الإيمان بين النفس الكافرة التي آمنت عند أشراط الساعة وبين النفس المؤمنة قبلها لكنها لم تعمل الصالحات فيكون لنفي الاجتماع والشمول لأننا لو جعلناه لشمول النفي لكل واحد من الصفتين لكان المعنى لا ينفع الإيمان النفس التي لم تقدم أحد الأمرين من الإيمان قبل أشراط الساعة ومن عمل الصالحات مع الإيمان فيؤدي إلى التكرار لأنه يلزم من نفي الإيمان نفي العمل الصالح مع الإيمان .

الواو بعد النفي لنفي المجموع : إذا وقعت الواو بعد النفي كانت لنفي المجموع لأنها موضوعة للمجموع فلو قال والله لا أكلم محمداً وإبراهيم يحنث بتكليمهما جميعاً لا بتكليم أحدهما : إلا أن يقوم دليل على أنها للنفي عن كل واحد كحرمة كل من المحلوف عليهما وزيادة لا المؤكدة مثل والله لا يكون منى قار وشرب للخمر ، والله لا أكلم محمداً ولا إبراهيم فيحنث بفعل أحدهما وتكلم أحدهما : وتخرجه أن الواو نائبة عن العامل فالتقدير لا أكلم محمداً ولا أكلم إبراهيم . وقيد صدر الشريعة جعل الواو بعد النفي لنفي المجموع بأن يكون للاجتماع تأثير في المنع مثل لا يحصل أكل السمك وشرب اللبن فإن السبب في المنع الضرر الناشئ من اجتماعهما ، فإن لم يكن للاجتماع تأثير في المنع فهي للنفي عن كل واحد وهذا مردود : بمثل لا أكلم محمداً أو أحمد فإنه لنفي المجموع ولم يتحقق القيد ، فالحاصل أن الواو بعد النفي لنفي الشمول والاجتماع إلا بدليل ، وأو بعد النفي لشمول النفي أي للنفي عن كل واحد إلا بدليل ، هذه هي اللغة ، وقد يدل عرف الناس اليوم على غير هذا والعقود والأيمان مبنية على العرف .

تستعار أو للغاية :- تستعار أو لمعنى حتى كقوله لاستغفرن الله أو يتوب على ، ولأن منك أو تقضيني حتى : ومعنى حتى هو الدلالة على أن ما بعدها غاية لما قبلها ، والغاية ما ينتهى الفعل عنده أو يمتد إليه ، والضابط في استعمال أو كذلك أن يكون بعدها فعل منصوب وقبلها فعل ممتد يقصد انقطاعه بما بعدها وليس قبلها فعل منصوب كما مثلنا : فمضى أو في المثالين ثبوت الفعل الأول ممتداً إلى غاية هي وقت حصول الثاني ، والعلاقة هي المشابهة في القطع ففي أو تعيين أحد الشيئين قاطع لاحتمال الآخر وفي حتى حصول الغاية قاطع للفعل (١) ، فإن انتفى أحد الشرطين بأن كان الفعل غير ممتد أو وقع قبلها فعل منصوب كانت مستعملة في حقيقتها كقولك لأقتلك أو تسلم أى يسكون أحد الأمرين وقولك أقسم أن أصوم أو أصلي في المسجد .

ومثل صدر الشريعة بقوله تعالى « ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم » فإن أو بمعنى حتى أى ليس لك من أمر تعذيبهم أو استصلاحهم شيء حتى تقع التوبة أو التعذيب فعندئذ يكون لك شيء فتفرح لهم أو تتشفى منهم . وهذا التفسير رأى الفراء . لكن التمثيل اقتداء بتفسيره غير ظاهر فإن معنى حتى هنا وهو انتهاء عدم ملكة لشيء من أمرهم عند حصول التوبة أو التعذيب غير واقع بل الواقع أنه لا يملك من أمرهم شيئاً في كل حال . « إن عليك إلا البلاغ » . والصحيح أن أو عاطفة ومستعملة في حقيقتها وقوله تعالى « أو يتوب عليهم » معطوف على « يكبتهم » في قوله « ليقطع طرفاً من الذين كفروا أو يكبتهم وما بينهما

(١) ومجيئها بمعنى حتى هو قول النحاة في أو الناصبة إنها بمعنى إلى أن أو بمعنى إلا أن فيكونها بمعنى إلى لأن الفعل الأول ممتد إلى وقوع الفعل الثاني وكونها بمعنى إلا لأن الفعل الأول عام في جميع الأوقات والأوقات وقوع الفعل الثاني

اعتراض والمعنى نصركم عليهم ليهلكهم أو يباليغ في إغاظتهم في الدنيا أو يتوب عليهم إن أسلموا أو يعذبهم في الآخرة إن أصروا^(١).

وفرعوا على هذه الاستعارة قول الحالف والله لا أدخل دارى حتى أصلى في المسجد بنصب أصلى فإن أو بمعنى حتى ومعناه امتداد عدم دخول داره زمانا ينتهى بالصلاة فلو دخل داره قبل الصلاة حنث ولو صلى أو لا ثم دخل داره بر لأن الحلف كان على منع نفسه من دخول داره زماناً غاية الصلاة كما لو قال لا أدخلها اليوم فدخل فيه أو بعده .

«معنى حتى»

حتى موضوعة للغاية ، ومعنى الغاية أن يكون حكم ما قبل حتى منتهاً بما بعدها أو ممتداً إليه ، مثل أفقت ما أملك في الجهاد حتى زادى وسافرت حتى مكة^(٢)

استعمالها : ثم هى تستعمل من حيث الإعراب على ثلاثة أوجه :
(الأول) الجارة ، وشرطها أن يكون ما بعدها جزءاً لما قبلها ، نحو قرأت الكتاب حتى الخاتمة ، ونحو أكلت السمكة حتى رأسها أو متصلاً بآخر جزء كقوله تعالى « حتى مطلع الفجر » . ومن الجارة الناصبة للفعل بأن مضمرة كقوله تعالى « لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى » ، أى حتى رجوعه . (الثانى) العاطفة وشرطها أمران : (الأول) أن يكون ما بعدها جزءاً لما قبلها أو كالجزء فى لزومه له كقولك جاء الجنود حتى خيامهم فلا يجوز جاء الرجال حتى زينب (الشرط الثانى) أن يكون حكم ما قبلها

(١) البعض يرى أن آية ليس لك من الأمر مستأنفة عما قبلها لنزولها بسبب آخر فلا يصح العطف . ونجيب بأنه لا يلزم من مغايرة السبب الاستئناف .

(٢) إن تناول صدر الكلام ما بعد حتى كانت الغاية للانتهاء كالمثال الأول وإن لم يتناوله كانت الامتداد كالمثال الثانى .

منقضيًا شيئًا فشيئًا إلى الأعلى أو إلى الأدنى مثل جاء الحجيج حتى المشاة ومات الناس حتى الأنبياء . ثم الأعلى والأدنى يكونان بملاحظة المتكلم لا باعتبار الواقع وإلا فقد يثبت الحكم أولاً للمعطوف مثل مات الناس حتى نبينا وتعين العاطفة في الاسم المنصوب بعد حتى أما غيره فقد تكون معه للعطف وقد لا تكون . (الثالث) الابتدائية وتقع بعدها جملة إما فعلية كقوله تعالى « ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا » أو إسمية وخبرها إما مذكور كقول الشاعر :

فما زالت القتلى تمج دماءها بدجلة حتى ماء دجلة أشكلا
وإما محذوف ويقدر من جنس الأول كقولك قرأت القرآن حتى آخره
بالرفع أى مقروء .

حتى تأتي للسببية وللترتيب مجازا : - قدمنا أن حتى الجارة تدخل الأفعال وتكون حينئذ مستعملة في حقيقتها وهي الغاية ، ومحلها إن كان الفعل الذي قبلها يحتمل الامتداد وعلامته قبوله ضرب المدة وما بعدها صالحا لانتها ذلك الأمر الممتد إليه كقوله تعالى « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله » إلى قوله حتى يعطوا الجزية « فإن القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له ، وقوله تعالى « لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا » أى تستأذنوا فإن المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد ، والاستئذان يصلح منتهى له فإن انتهى الأمران أو أحدهما لم تكن حتى للغاية وتستعمل مجازا في السببية بمعنى كي أو في معنى فاء العطف بحسب القرينة المعينة ، فإن صالح ما قبل حتى سببا لما بعدها استعيرت للسببية مثل تزوجت حتى أعقب أولادا يعمرسون الدنيا فإن الزواج غير قابل للامتداد وهو يصلح سببا لإعقاب الأولاد ومثل سافرت حتى أتدبر أحوال الأمم فإن ما بعد حتى ليس قاطعا للسفر مع صلاحية السفر سببا له ومثل صدر الشريعة بقولك أسلمت حتى أدخل الجنة : بيانه أنه إن أريد بالإسلام إحداثه كان المصدر غير قابل للامتداد وإن أريد الثبات

عليه لا يصلح دخول الجنة منتهى له لأن الإسلام موجود في الجنة بل أقوى وهو سبب لدخول الجنة على الاختمالين فتكون حتى مستعارة للسببية والعلاقة هي المشابهة في الانتهاء فكما أن حكم المغيا ينتهي بالغاية فكذلك السبب يظهر تمام سببيته بالمسبب (١)

وإن انتفى شرط الغاية ولم يصلح ما قبل حتى سبباً لما بعدها استعيرت للعطف المحض أى للتشريك المجرد عن معنى الغاية والسببية وكانت بمعنى الفاء وهو التعقيب مثل لا تين محمداً حتى أتغدى عنده من طعامي فإن الإتيان غير قابل للامتداد فلا تكون حتى للغاية ولا يصلح سبباً للغداء من طعام الآتي فلا تكون للسببية فكانت لمجرد العطف بمعنى فأتغدى . وعلاقة هذه الاستعارة عدم التراخي في كل من الغاية والتعقيب . قال صدر الشريعة واستعارة حتى لمعنى الفاء لا نظير له في كلام العرب لأن العرب لم يستعملوا حتى للعطف المجرد عن معنى الغاية ولهذا امتنع أن يقال جاء زيد حتى عمرو فاستعارتها لمعنى الفاء كما صنع الفقهاء اختراع لا تؤيده قوانين اللغة ولا نظير له في كلام العرب . قال السعد إن الفقهاء استعاروها لمعنى الفاء لعلاقة المشابهة بين الغاية والتعقيب ولا يضير هذا الاستعمال عدم نقله عن العرب لأنه لا يشترط السماع في أفراد المجاز بل يكفي سماع نوع العلاقة كالمشابهة على أنا نمنع عدم السماع فإن محمد بن الحسن إمام في اللغة وقد أشار إلى هذه الاستعارة في الزيادات كما يأتي وكفى به سماعاً .

والقاعدة أن حتى إذا وقعت في المحلوف عليه فإن كانت للغاية يتوقف البر على وجود المغيا والغاية بأن يمتد الفعل إلى وجود الغاية . وإن كانت للسببية يتوقف البر على وجود السبب فقط . وإن كانت للعطف يشترط

(١) وجعل في التلويح العلاقة المشابهة في القصد فكما أن المسبب مقصود من السبب فكذلك الغاية مقصودة من المغيا وهو مردود لأن المسبب قد لا يقصد من السبب كالعدة المسببة عن الطلاق والغاية قد لا تقصد من المغيا نحو قرأت الكتاب حتى نصفه

للبر وجود الفعلين ما قبل حتى وما بعدها ليتحقق التشريك ويشترط كذلك . أن يوجد الفعل الثاني عقب الأول من غير تراخ وإن كان في هذا الشرط مناقشة تأتي فإن قال امرأته طالق إن لم يضرب خادمه حتى يصيح أو إن لم يتجر حتى يربح ، فإنه يشترط للبر حصول المغيا والغاية بأن يمتد الفعل إليها بتجدد أمثاله حتى يحصل ، فإن انقطع عن التجارة قبل الربح وعن الضرب قبل الصياح حنث ، وإن قال امرأتي طالق إن لم آتاك حتى تغديني شرط للبر حصول الإتيان فقط لعدم امتداد الإتيان ولسببيته للغداء لأنه إحسان مالى مجازاة على الإحسان البدنى ، وإن قال امرأتي طالق إن لم آتاك حتى أتغدى عندك من طعامى ، لا يبر إلا بحصول الإتيان والغداء للعطف ، إذ لا يصلح الإتيان سبباً لغداء الآتى من طعامه ، فيحنث بترك أحدهما أو بتراخى الغداء عن الإتيان . ووضع الفرع في التوضيح هكذا : « إن لم آتاك حتى أتغدى عندك » وعلل جعل حتى فيه للعطف بأن الإتيان والتغدى فعلاّن لشخص واحد وفعله لا يصلح جزاء لفعله ، لأنه لا معنى لمجازاة الشخص على فعله بفعله وناقش السعد هذا التعليل بأن السببية التى استعملت فيها حتى هى مجرد الإفضاء من غير اشتراط مجازاة ولا مانع من أن يكون فعل الشخص مفضياً إلى فعل آخر له مثل أسبلت حتى أدخل الجنة ، ومنه إفضاء المجيء إلى التغدى فبطل هذا المثال .

ثم ما ذكرناه من أن حتى العاطفة تستعار لمعنى الفاء أى للتعقيب هو رأى غير الإسلام وصدر الشريعة لكونه يخالف ما جاء فى كتاب الزيادات لمحمد من أنه إن نوى الفور حنث ، بالتراخى ، وإن لم ينو فهى لمجرد الترتيب حتى لو تغدى متراخياً عن الإتيان لا يحنث بالتراخى ، فعلى ما ذكر فى الزيادات تكون حتى مستعارة لمجرد الترتيب لا للترتيب والتعقيب كما قال غير الإسلام ، وهو الرأى الذى رجحه المتأخرون كصاحب الكشف وصاحب التحرير . قد يعترض بأن الترتيب المجرد عن التعقيب معنى مخترع لم يضع العرب له لفظاً كما وضعوا الفاء للترتيب والتعقيب مثلاً ، ولكنه

اعتراض ساقط لأنه لا يشترط أن يكون المعنى المستعار له اللفظ حقيقة للفظ آخر .

تممة : هل حتى تدخل الغاية في حكم المغييا أم لا : - انفق أهل اللغة والأصول على دخول الغاية في حكم ما قبلها ، إذا كانت حتى عاطفة لأنها تفيد التشريك في الحكم كالفاء ، وكذا اتفقوا في الابتدائية على تحقق مضمون الجملة التي بعدها مع ما قبلها في زمان واحد مثل : « مرض حتى لا يرجونه ، أى تحقق المرض واليأس معاً . واختلفوا في الجارة . فقليل لا تدل بل الدلالة بالقرينة فإن وجدت قرينة الدخول حكمنا به كقول الشاعر :

ألقى الصحيفة كي يخفف رحله والزاد حتى نعله ألقاها

ومنها كون الغاية جزءاً مما قبلها ، وإن لم توجد قرينة الدخول حكمنا بالخروج عملاً بالأصل ، وقال أكثر النحاة ونحو الإسلام لا تدل حتى على دخول الغاية . وقال بعض النحاة تدل على دخولها . وقال المبرد والقراء وعبد القاهر إن كانت الغاية جزءاً دخلت مثل شربت القهوة حتى القدر الأخير ، وإلا خرجت مثل صمت حتى الليل .

(حروف الجر - معنى الباء)

الباء موضوعة بالاشتراك اللفظي لمعاني منها الإلصاق وهو إيصال الشئ إلى الشئ تقول مسحت برأسى - ومررت بأحمد أى ألصقت المسح برأسى والمرور يمكن يوجد فيه أحمد ، ثم ما قبل الباء ملصق وما بعدها ملصق به ، ومنها الاستعانة وهذا إذا دخلت على الآلة مثل ضربت بالعصى ومنها السببية وهذا إذا دخلت على اسم يصح أن يكون فاعلاً لمتعلقها مجازاً مثل « أنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم » . ومنها الظرفية وضابطها صحة إحلال محلها ولقد نصرح الله ببدر ومنها المصاحبة وضابطها صحة إحلال محلها مثل « قد جاءكم الرسول بالحق . وبعض الأصوليين جعلوا الباء موضوعة لمعنى واحد هو الإلصاق ، وغيره من المعاني أفراد له من قليل

المشكك لأن وجود الإلصاق في الظرفية مثلاً أتم منه في غيرها بإطلاق الباء على هذه المعاني من باب الاشتراك المعنوي والأول رأى صدر الشريعة

تفريع : وبني على باء الاستعانة أن البائع إذا قال بعث هذه الشاة بأردب من القمح وذكر نوعه وصفته كان بيعاً وإن عكس كان سلماً ، ذلك بأن ما دخلت عليه الباء في عقد البيع يكون ثمناً وغيره مبيع لأنه في الغالب من النقود فلا ينتفع بعينه بل يتوصل به إلى الانتفاع بالمقصود وهو المبيع ، ففي الصورة الأولى يسكون العقد بيعاً مطلقاً لأن المبيع عين عاجلة مشار إليها فيثبت الثمن في الذمة ولا يشترط فيه إلا علمه بذكر نوعه وقدره ، وفي الصورة الثانية مثل بعث أردباً من القمح بهذه الشاة يكون سلماً إذ المبيع دين أجل يثبت في الذمة لأنه من المثليات والسلم بيع أجل بعاجل ، فيكون الأردب مسلماً فيه والشاة رأس مال السلم ويشترط في العقد شروط السلم كالأجل وقبض رأس المال قبل الافتراق وعدم جواز الاستبدال بالسلم فيه قبل القبض بخلاف الصورة الأولى حيث يجوز الاستبدال به لأنه وقع ثمناً (١)

وفرع على باء الإلصاق مسألتان : - فالمسألة الأولى حلف رجل على امرأته بقوله والله لا يخرجني إلا بإذني فالحكم أنه يشترط في البر لكل خروج إذن لأن الاستثناء في هذه اليمين مفرغ والمستثنى هو الخروج الذي هو متعلق الجار والمجرور والتقدير لا يخرجني إلا خروجاً بإذني فوجب تقدير مستثنى منه مجانس للمستثنى فصار التقدير لا يخرجني خروجاً قوقع المصدر نكرة في سياق النفي فنعت اليمين من كل خروج . ثم استثنى الخروج الملصق

(١) ونحو الإسلام لم يذكر للباء إلا معنى واحداً وهو الإلصاق ، وبين أن ما دخلت عليه في عقد البيع هو الثمن . ووجهه بأن المقصود هو الملصق أي ما قبل الباء . والملصق به أي ما بعدها تباع ووسيلة فما دخلت عليه الباء هو الثمن لأنه الوسيلة إلى الانتفاع بالمبيع .

بالإذن فالتكرار مستفاد من معنى الباء ، وأما إن قال لا تخرجي إلا أن آذن
 إكتفى بالإذن مرة لأن إلانها استعمال مجازا في معنى حتى وهو الغاية بقريته
 تعذر استثناء الإذن من الخروج لعدم المجانسة إذ التقدير إلا الإذن . والعلاقة
 أن في كل من الاستثناء والغاية قصر الحكم في الاستثناء قصره على المستثنى
 منه وفي الغاية قصره على المنغيا . واعترض بأن هذا الاحتمال غير متعين إذ
 يجوز أن يكون المصدر المنسبك ههنا ظرف زمان بمعنى الوقت أي لا تخرجي
 إلا وقت إذنى وذلك شائع تقول آتيك غروب الشمس ومطلع القمر فيكون
 الاستثناء حينئذ من أعم الأحوال والتقدير لا تخرجي في وقت إلا وقت
 إذنى فيفيد تكرار الإذن ، وأيضا يجوز أن يكون الكلام على حذف الباء
 وهي تحذف قبل أن إطراد أي إلا بأن آذن فيفيد التكرار أيضا مثل لا تخرجي
 إلا بإذنى . أجب بأن هذه وجوه سائغة ولكن إذا كان الحث على تقدير
 وعدمه على تقدير فلا يحكم به بالشك لأن الأصل براءة الذمة وإباحة الخروج .
 وعندى أنه ينظر إلى المعنى المتبادر عرفا . وعلى التفسير الأول إعترض بقوله
 تعالى « لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم » فإنه يفيد التكرار مع أن
 المعنى حتى يؤذن لكم وأجب بأنه ليس من اللفظ بل من تكرر الحكم بتكرار
 علمته وهي قوله تعالى « إن ذلكم كان يؤذى النبي »

المسألة الثانية : - دخول الباء على آلة المسح وعلى محله في قولك مسحت
 المرأة يدي ومسحت برأس اليتيم ، والقاعدة أن الباء إذا دخلت على الآلة
 لا يجب استيعابها ويتعدى الفعل إلى المحل فيستوعبه وإذا دخلت على المحل
 لا يجب استيعابه ويتعدى الفعل إلى الآلة فيستوعبها : بيان ذلك أن المسح
 لا بد له من آلة ومحل ، والأصل أن تدخل الباء على الآلة لأنها الواسطة
 بين الماسح والمحل الممسوح والمحل هو المقصود فإذا دخلت على الآلة لا يجب
 استيعابها بل يكفي منها ما يحصل به المقصود ويتعدى الفعل إلى المقصود فيستوعبه
 وإذا دخلت الباء على المحل إعتبرت الآلة مذكورة تقديرا فالتقدير فيما تقدم

مسحت يدي برأس اليتيم وحيثئذ يشبه المحل بالآلة فأخذ حكمها في عدم الاستيعاب وتشبه الآلة بالمحل في القصد فتأخذ حكمه في الاستيعاب، وعليه فباء الإلصاق إذا دخلت على المحل مثل « وامسحوا برءوسكم » أفادت التبعية من هذه القاعدة لا من وضع الباء للتبعية كما قال الشافعي غير أن البعض المستفاد ليس مطلقا بل مشروطا بمقدار الآلة (١).

وبنى على هذه القاعدة وجوب مسح ربيع الرأس من قوله تعالى « وامسحوا برءوسكم » فإن الباء دخلت على المحل فلزم استيعاب الآلة وهي اليد والتقدير أوصقوا أيديكم برءوسكم فيكون المسح المأمور به في الرأس مقدرا باليد وهي غالبا تساوى ربيع الرأس، وعليه فحديث أبي داود مؤكدا لما استفيد من الآية وهو أنه صلى الله عليه وسلم أدخل يده تحت العمامة فمسح مقدم رأسه. وأما ما روى في المذهب أنه يكتفي بثلاث أصابع فبنى على أن الأصابع أصل اليد والثلاث أكثرها وللاكثر حكم الكل غير أن هذا رأى في مقابلة النص.

وسلك بعض فقهاءنا طريقا أخرى في تقدير الربع فادعى أن البعض المستفاد من باء الإلصاق يحمل يديه الستة السابقة ودليل إجماله أن الباء إذا دخلت على المحل كان المقصود إلصاق المسح به بأي مقدار إذ المعنى كما قال الزمخشري أوصقوا المسح برءوسكم وصار المحل وسيلة إلى هذا المقصود، ثم ليس المراد بعضا مطلقا بدليل أنه لا يكتفي بمسح بعض الرأس الذي يحصل عند غسل الوجه، بل يفترض مسح آخر فكان بجملها، والمسلك الأول أجدر بالقبول لموافاقته لأساليب اللغة.

وقال الشافعي : يكتفي بأي بعض لأن الباء للتبعية والمفهوم منها بعض مطلق، وإنما لم يكتفي بما يحصل عند غسل الوجه لأنه يخل بالترتيب المفروض. قلنا أنكر أهل العربية كابن جني وابن برهان وضع الباء للتبعية، وقد عرفنا في بحث الواو أن الترتيب في غسل الأعضاء ليس بمفروض. وقال مالك يجب مسح جميع الرأس لأن الباء مزيدة للتوكيد كما في قوله تعالى

(١) انظر كشف الأسرار شرح أصول البردوى ج ٢ ص ١٧٠

« ولا تلقوا بأيديكم إلى الهلكة ، أى لا تلقوا أيديكم كما قال عبد القاهر .
والجواب أن هذا استعمال لباء فى معنى مجازى مع إمكان الحقيقة وهى الإلصاق .
واعترض على القاعدة السابقة لباء الإلصاق بالتخلف فإنها دخلت على
الحل فى قوله تعالى « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم » ومع هذا وجب إستيعاب
الوجه واليدين بالمسح فى التيمم . والجواب أن الاستيعاب أتى من دليل
خارجى رهو : إما أن التيمم خلف عن الوضوء والمفروض فى الوضوء
استيعاب الوجه واليدين بالغسل ، وإما حديث الحاكم عن جابر أنه رضي الله عنه
قال « التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين إلى المرفقين » .

« معنى على »

على موضوعه للإستعلاء أى علو الشئ على غيره ، وهو إما حسى
كقوله تعالى « وعليها وعلى الفلك تحملون » وإما معنوى والمراد به الوجوب
والزوم لأن الواجب مستعمل على المكلف لشغل ذمته به يقال على « دين وعلى »
نذروا على الطلاق وعلى عمل كلفنى به الرئيس بمعنى لزمنى فى الكل فهذه
الأشياء تعلوه معنى لأنها تشغل ذمته ولهذا يقال ركبته الدين ، فإن قال شخص
على ألف لفلان كان إقراراً بالدين حملاً للوجوب على الكامل وإن قال
ألف وديعة ووصل كان إقراراً بالأمانة حملاً للوجوب على محتمله وهو
وجوب الحفظ بقريئة الوديعة فقوله وديعة بيان تغيير ولهذا شرط إتصاله .
على فى الشرط : - وتستعمل على فى الشرط حقيقة على أن ما بعدها
شرط لما قبلها (١) غالباً كقوله تعالى « يبايعنك على ألا يشركن بالله شيئاً »

(١) يطلق الشرط بمعنى ما يتوقف عليه وجود الشئ حقيقة كالحياة للعلم
أو شرعاً كجعل الشارع كالشهادة للزواج أو يجعل المكلف بأن يعاقب
تصرفه على شئ مثل إن سلمنى الله بنيت مسجداً ، ويطلق بمعنى التزام أمر
فى أمر آخر موجود وتقييده به كعبت على أنى بالخيار والظاهر أن المراد =

ووليتك القضاء على أن تفصل في الماليات ووقفت دارى على أن يكون ريعها لعلاج المرضى . ووجه كونها حقيقة في الشرط ما فيه من اللزوم لأن الشرط بعد قبوله صار لازماً يجب الوفاء به وقيل هي فيه مجاز مشهور .

معنى على في المعاوضات : - المعاوضات إما محضة وهي الخالية عن الإسقاط كالبيع والإجارة والزواج فإن فيها مبادلة المال بالمال أو بالمنفعة ومعاوضة فيها معنى الإسقاط كالخلع والطلاق على مال والإعتاق على مال فإن فيها معنى المعاوضة لمعاوضة الخلع والطلاق والإعتاق بالمال مثل خالعتك على مهر وأنت طالق على عشرين وأنت حر على مائة ، وفيها معنى الإسقاط لأن الخلع والطلاق إسقاط لقيود الزواج والإعتاق إسقاط للرق ولهذا قالوا الخلع والطلاق والعتق على مال ، معاوضة من جانب المرأة والعبد إسقاط من جانب الزوج والسيد ، فإذا استعملنا على في القسم الأول كانت بمعنى الباء إجماعاً : مثل بعث الحصان على مائة وأجرت الدار على خمسة وتزوجت الفتاة على مائة : فإن على هنا تستعار للإصاق الذي هو معنى الباء فالمعنى بمائة والقرينة هي تعذر الحقيقة فإن المعنى الحقيقي المتصور لعل في المعاوضات هو الشرط وهو متعذر فيها لاستلزامه التعليق بما يحتمل الوجود والعدم والمعاوضات لا تقبل التعليق والخطر كي لا تصير قاراً ومعنى الخطر

== به هنا المعنى الثاني لأنه لو أريد المعنى الأول كان ما قبل على معلقاً وجوده على ما بعدها والمعروف في الفقه أن ما قبلها سبب موجود في الحال والمبايعه موجودة مشروط فيها عدم الإشراك ، ولما كان فرق في التصرفات بين الشرط والتعليق . نعم يحتمل أن يكون المراد المعنى الأول ويكون توقف المشروط على وجود الشرط أى على التزامه وقوله إذ به يحصل الوجود شرعاً ، فلو باعه على أنه بالخيار وقبل البيع دون الشرط لا يوجد البيع وحيث أن يكون المشروط من الشرط بمنزلة الجزء في التعليق فيلزم وجوده شرعاً عند وجود الشرط ، ويخرج على هذا المعنى مثل « طلقني على ألف » أى إن طلقني فلك ألف ، ثم على هنا داخلة على المشروط على خلاف الغالب .

التردد بين الوجود والعدم : بيانه إذا قال بعتك الدار على ألف فكأنه قال إن التزمت ألفاً بعتك ، فالتملك إذاً موقوف على إلزام الألف المتردد بين الوجود والعدم وهو من هذه الناحية يشبه التملك من طريق القمار لأن التملك فيه بسبب موهوم ، وعلاقة الإستعارة هي التعلق فكما أن اللازم متعلق بالملزوم في عـلى فكذا الملصق متعلق بالملصق به في الباء ، وصدر الشريعة جعل الباء الداخلة على الثمن هي باء الإستعانة ومع هذا إستعار على في المعاوضات للاصاق دون الإستعانة للقرب بين المعنيين . وإذا إستعملت في القسم الثاني كانت للمعاوضة بمعنى الباء مجازاً عند الصاحبين وللشرط حقيقة عند الإمام ؛ فإن قالت لزوجها طلقني ثلاثاً على ألف فطلقها واحدة بانـت بواحدة وعليها ثلث الألف عندهما وطلقت واحدة رجعية بلا شيء عنده ، قالوا إن على للمعاوضة بدلالة حال الزوجة لأنها المتكلمة والطلاق على مال معاوضة من جانبها وأجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض لأنهما يشبان معاً بطريق المقابلة فيقابل كل جزء من العوض جزءاً من المعوض ، وقال الإمام على للشرط لأنه من حقيقة والشرط هو التطبيق ثلاثاً والمشروط إلزامها الألف كأنها قالت إن طلقني ثلاثاً فلك ألف ولا تنقسم أجزاء الشرط على أجزاء المشروط لأن المشروط يثبت بعد الشرط بطريق المعاقبة فيتوقف المجموع على المجموع كما لو قال لها إن خرجت وكلمت أجنبياً فأنت طالق ثنتين يتوقف الثنتان على مجموع الشرطين ولا تقع كل واحدة بحصول شرط منهما ولو إنقسم الألف لثبت جزء من المشروط قبل الشرط فلا يتحقق التعقيب فكان يثبت أحد الطلقات الثلاث قبل الألف وحال الزوجة يرجح أن المراد بكلام الزوجة العوض لا الشرط لأنها تقصد إفتداء نفسها منه بالمال فيترجح قول الصاحبين ، كما لو قالت طلقني وضرني على الألف فطلقها وحدها يجب عليها نصفه إذ الظاهر أن على للمقابلة لأنه لو حمل على الشرط كان الألف كله عليها مع أنه لا فائدة لها في طلاق الضرة .
أما إذا قالت : طلقني ثلاثاً بألف فطلقها واحدة بانـت بثلاثاً إتفاقاً .

معنى من :- تقدم بعض مسائلها في من وما العامتين وقد تناول العلماء هنا تحقيق معناها فذكر في الإسلام إنها للتبعيض وقال البعض إنها لبيان الجنس خاصة وأرجع سائر المعاني إليه وقال البعض إنها لا ابتداء الغاية أى المسافة من إطلاق البعض على الكل وأرجع سائر المعاني إليه لأن الأصل عدم الاشتراك. لكن تعين معنى واحد وإرجاع الكل إليه تكلف لتبادر كل معنى في استعماله الخاص. والحق إنها تأتي لمعاني كثيرة فإن متعلقها إن كان لبيان مسافة فهي لا ابتداء الغاية المسكانية مثل «أسرى بعبد لهيلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى» أو الزمانية مثل «لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه»، وإن أفادت تناول ما بعدها أو شبهه فهي للتبعيض مثل خذ من الدراهم، وكانت من القانتين، وعلامتها إحلال كلمة بعض محلها، وتجيء لبيان الجنس نحو «فاجتنبوا الرجس من الأوثان»، وكثيراً ما يكون هذا بعد ما ومهما لشدة إبهامها نحو «ما ننسخ من آية»، «مهما تأتينا به من آية»، وعلامتها إحلال الذى محلها وجعل مجرورها خبراً لضمير هو صلة للذى فيقال في المثال «فاجتنبوا الرجس» الذى هو الأوثان، وتزاد للتخصيص على نفي الجنس بعدما كان اللفظ يحتمل نفي الجنس والوحدة نحو ما من رجل هنا. وحيث أنه لا يوجد معنى مشترك يعم هذه المعاني وهى مستوية التبادر فى أمثلتها كانت من مشتركاً لفظياً ويتعين المراد منها بالقرينة.

«معنى إلى»

إلى موضوعه للغاية أى للدلالة على أن ما بعدها نهاية حكم ما قبلها سواء أكان ما بعدها مكاناً مثل سافرت إلى بركة أو زماناً مثل أجرت أرضى إلى سنة أى إمتد السفر والعقد إلى الغاية المضروبة (١)

(١) وعجاجة التوضيح إلى الانتهاء الغاية وهو كلام متاهت لأن معناه لانتهاى النهاية ففسره البعض بأن المراد لانتهاى ذى الغاية فالكلام على حذف المضاف اه وقال البعض المراد بالغاية المبدأ لأن الغاية تطلق بالاشتراك على نهاية الشيء من آخره ونهايته من طرفيه ومنه قولهم لا تدخل الغايتان عند زفر فى له على من درهم إلى عشرة وهما جوابان غير وافيين لأن إلى تدل على انتهاء حكم ما قبلها لا على انتهائه نفسه فهي لا انتهاء حكم ذى الغاية بتقدير مضافين لتصح العبارة.

وأحوالها ثلاثة :- الأول أن تكون للغاية وهذا إن احتمل الصدر
الإنهاء إلى غاية بأن كان فعلاً قابلاً للامتداد كصمت إلى الليل. الثاني أن تكون
للتأجيل وهذا إن لم يحتمل الصدر الإنهاء بأن لم يقبل الامتداد لكن يمكن
تعليق الجار والمجرور بمتعلق يدل عليه الكلام مثل بعث إلى شهر إذ التقدير
بعث مؤجلاً الثمن إلى شهر لأن البيع لا يقبل الامتداد إذ هو الإيجاب
والقبول وأمكن تعليقه بمتعلق محذوف فيثبت البيع وحكمه في الحال وتكون
إلى لتأجيل المطالبة بالثمن. الثالث أن تكون للتأخير وهذا إن لم يحتمل
الصدر الإنهاء ولا يمكن تعليق الجار بمحذوف فتكون إلى لتأخير الحكم
بمعنى أن العلة أي الطلاق والاعتاق مثلاً يثبتان للحال ويتأخر الإيقاع إلى
شهر فلا يقع الطلاق إلا بعد الشهر كالطلاق المضاف في طالق غداً ، فالفرق
بين التأجيل والتأخير أن التأجيل تثبت فيه العلة والحكم في الحال وتأخير
المطالبة ، والتأخير تثبت فيه العلة حالاً ويتأخر الحكم ، وأما الفرق بين التأخير
والتوقيت كما في أجرت إلى شهر فهو أن التوقيت تثبت فيه العلة والحكم
في الحال ولولا الغاية لامتد إلى غير نهاية بخلاف التأخير فإن فيه تأخر
الحكم ولولاها لثبت في الحال . وحكم هذه الحال الثالثة أنه إن لم ينو شيئاً
إنصرف الكلام إلى تأخير الحكم كتأخير الإيقاع إلى شهر في المثالين وكذا
إن نوى التأخير ، وإن نوى التنجيز تنجز لأن قوله إلى شهر يتيسر منه
التأخير مثل طالق غداً ويحتمل التوقيت بأن يثبت الطلاق للحال ويؤقت
ثبوته بزمان وهو لا يقبل التوقيت فيلغوا فيتنجز الطلاق . وقال زفر إن
لم تكن له نية تنجز لأن التأخير والتوقيت وصف يقتضي موصوفاً موجوداً
فيوجد الطلاق ويقع حينئذ يلغوا الوصف ، قلنا سلمنا وجوده لكن
باعتباره علة فقط أما حكمها وهو الوقوع فيقبل التأخير كما قلنا في الطلاق
المضاف وتأخير الحكم عن علمته ثابت كتأخير وجوب الزكاة عن ملك النصاب
إلى الحول . والأصل في هذه الأحوال إعمال إلى ما أمكن صوناً لها عن
الإلغاء في الصورة الأولى أمكن استعمالها في حقيقتها وفي الثانية لم يمكن

جعلها للغاية ولا لتأجيل البيع ووجوب الثمن فجعلت لتأجيل المطالبة
وفي الثالثة لم يمكن جعلها لتوقيت الطلاق ولا لتأخيره لأنه لا يقبلها
فجعلت لتأخير حكمه .

دخول الغاية في حكم المغيا وعدمه : - الرأي الراجح الذي إختاره
محققوا الأصوليين والنحاة أن كلمة إلى تدل على أن ما بعدها نهاية حكم
ما قبلها فقط ، وأما دخول الغاية في حكم ما قبلها أو خروجها عنه
فبالدليل ، وعدم الدليل دليل على الخروج لأنها موضوعة للخروج بل
لأن الأكثر في استعمالها خروج الغاية فحملت على ما هو الغالب من
أمرها . فمثال الدخول للدليل قوله تعالى « ولْيَدِيكُم إِلَى الْمَرْفَاقِ » حيث دخلت
المرفاق لمواظبته ﷺ على غسلها ، ومثال الخروج للدليل قوله تعالى
« وَأَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ » حيث خرج الليل لأنه ليس بمحل للصوم ومثال
الخروج لعدم الدليل قرأت الكتاب إلى الصفحة العاشرة . وقال صدر
الشيعة للغاية أما أن تكون غاية في الواقع وأما أن تكون غاية في التكلم فقط
فالأولى كالمصب للنهر والرأس للسمكة فإن كلا منهما غاية في ذاتها ذكرت
بعد إلى أو لم تذكر وهي الذاتية والثانية هي التي لا تكون غاية إلا بالتكلم
أى بذكرها بعد إلى في الكلام وليست غاية في الواقع كالليل في « وَأَتَمُوا
الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ » فإن الليل ليس غاية للصوم لجواز امتداده أياماً وانما صار
غاية بجعل المتكلم وهي الغاية الجعلية ، فإن كانت غاية في الواقع لا تدخل
سواء تناولها الصدر بأن كانت جزءاً مثل أكلت السمكة إلى رأسها لم يتناولها
مثل قطعت النيل إلى ضفته اليسرى وقرأت الليلة إلى الصباح : لأن الغاية
لما كانت موجودة قبل التكلم لم تكن مفتقرة إلى المغيا فلا تكون تابعة
له في الحكم ، وإن كان غاية في التكلم فقط فإن تناولها الصدر دخلت لأن
ذكرها لإسقاط الحكم عن ما وراءها كالمرفاق في الآية فإن اليداسم للمجموع
من الأصابع إلى الإبط ففيل إلى المرفاق لإسقاط الحكم عما وراءها
إذ لو لاها لشمّل الحكم الكل وتسمى غاية إسقاط لما ذكرنا ، وإن لم يتناول

الصدر الغاية لا تدخل في الحكم لأن ذكرها لمدا الحكم اليها فينتهي بالوصول اليها لحصول الغرض من ذكرها كقوله تعالى « وأتموا الصيام الى الليل » فلو لا الغاية لصدق الصوم على ساعة فكان ذكرها لمدا الحكم الى الليل ، وتسمى غاية مد لما ذكرنا ومنه آجرتك الى رمضان واعرتك الى الشتاء .

دليل هذا الرأي :- يستدل الصدر على رأيه بمذاهب النحاة في الغاية لأنهم فرسان هذا الميدان والقول ما قالت حزام ذلك بأن لهم فيها أربعة مذاهب : الأول أن تدل على دخول الغاية حقيقته وإن فهم منها الخروج فهو مجاز بالقرينة . الثاني عكس الأول . الثالث أنها تدل على الدخول وعلى الخروج حقيقة فهي مشترك لفظي ويتعين أحدهما بالقرينة . الرابع أن الغاية إن كان من جنس المغيا بأن تناولها الصدر دخلت وإن لم تكن من جنسة بأن لم يتناولها الصدر خرجت : وبيان الاستدلال بهذه المذاهب أن رأى صدر الشريعة هو عين المذهب الرابع للنحاة لأن المجانسة هي تناول الصدر للغاية وعدمها عدمه ، وهو أيضا نتيجة المذاهب الثلاثة لأن الأول والثاني يوجبان الشك في الدخول والخروج لتعارضهما وكذا الثالث يوجب الشك لدلالته على الدخول والخروج حقيقة .. فلما أوجب الثلاثة الشك عملنا بالأصل فقلنا إن تناول الصدر الغاية دخلت فلا تخرج بالشك الناشئ من إلى وإن لم يتناولها تخرج فلا تدخل بالشك الناشئ من إلى . لكن ورد على هذا الدليل إعتراضات : الأول أن المستدل ترك من مذاهب النحاة أقواها وهو الذي قدمناه أولا وإذا فقد استدل بالضعيف من مذاهب النحاة وترك الراجح . الثاني أن المذهب الأول الذي رواه عن النحاه ضعيف لا يعرف له قائل فلا يعارض ، الثاني لكثرة القائلين به وعليه فلا يوجبان الشك . الثالث أن رأيه ليس هو المذهب الرابع للنحاه لأن المذهب الرابع يفيد أن كل ما تناوله الصدر دخل ومذهب المستدل يفصل فيه بين أن يكون غاية في الواقع فيخرج مثل أكلت السمكة الى رأسها أو يكون غاية في التكلم فيدخل . فلهذه الإعتراضات بطل الدليل . وقال نحر الإسلام إن تناول

الصدر الغاية دخلت وإلا خرجت وهو المذهب الرابع للنحاه . وهو ورأى
صدر الشريعة منقوضان بمثل قرأت الكتاب إلى باب القياس فالحق مذهب
المحققين لقوته وسلامته من النقض .

تفريع :- بنى على القاعدة فروع . الأول قول الله تعالى « إغسلوا
وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى السكعين »
فإن المرافق والسكعين غايتان للغسل في التسكيم وقد تناولهما الصدر فحكمهما
الدخول في حكم المغيا . وبعض الشارحين لكلام المتقدمين سلك في دلالة
الآية على وجوب غسل المرافق طريقاً أخرى وهي أنه اختار المذهب
القائل بخروج الغاية مطلقاً وقال إن هذه الغاية للاسقاط للغسل لأنها متعلقة
بمحدوف تقديره مسقطين : بيبانه أنه تعالى لما قال إغسلوا أيديكم فهم منه غسل
المجموع ولما قال إلى المرافق فهم منه غسل البعض وغسل الكل مع غسل
البعض محال فوجب تعليق الجار بحال مقصورة والتقدير إغسلوا مسقطين
إلى المرافق والغسل المأمور به يبدأ من الأصابع عادة فالبعض المأمور بإسقاطه
بما يلي الإبط ، فإذا كانت الغاية خارجة من المسقط لزم دخولها في المغسول
والفرق بين هذا الرأي والرأى المشهور أن المشهور يعلق الجار بإغسلوا
ويقول بدخول الغاية وهذا يعلقه بمسقطين المحدوف ويقول بخروج الغاية (١)
والمشهور بعيد من التصسف لأن التعليق بمذكور أولى من التعليق بمحدوف .
الفرع الثاني : قول المقرر : له على من جنيته إلى عشرة . فالحكم عند

(١) هذا الرأي مبنى على أن الغاية تفيد الإيجاب والاسقاط لكن الصحيح
ما قال أبو زيد الدبوسي أن الغاية كالاستثناء عند الحنفية تفيد شيئاً واحداً وهو
إيجاب الحكم إليها كما أن الاستثناء تكلم بالباقي ولا تفيد الإيجاب والاسقاط
كما لا يفيد الاستثناء النفي والاثبات عندهم لأن الإيجاب والاسقاط ضدان فلا بد
لإفادتهما من نصين والدال على الغاية نص واحد ومقتضى كلام أبي زيد أن
دخول الغاية وخروجها بالدليل كما اخترنا .

أبي حنيفة إنه يجب تسعة فيجب المبدأ ولا يجب الغاية ، وعند الصاحبين
تجب عشرة ، فيجب المبدأ والغاية ، وعند زفر تجب ثمانية بإخراج المبدأ
والغاية . فوجوب المبدأ عند أبي حنيفة وصاحبيه للعرف حيث تعرف
منهم دخول المبدأ من هذه الصيغة ووجه صدر الشريعة بالضرورة لأن
الجنه جزء لما فوqe ووجود الكل بدون الجزء محال ، فيلزم وجود هذا
الجزء أى المبدأ ووجوده بوجوبه . ومنع قوله إن الأول جزء مما فوqe لأن
العدد إذا عرض له الترتيب كما فى هذا الإقرار لا يكون الواحد جزء مما
فوqe ، فإن الذى يقول له من جنه إلى عشرة كأنه يقول له الأول
والثانى إلخ فلا يعقل أن يكون الأول جزءاً مما فوqe كما لا يعقل أن يكون
العاشر جزءاً مما بين الواحد والعشرة . نعم الواحد جزء من مجموع العشرة
لكن فرق بين العدد المطلق مثل له على عشرة والعدد الذى عرض له
الترتيب مثل من جنه إلى عشرة . ودليل خروج الغاية عند الإمام أن صدر
الكلام وهو من جنه لا يتناولها فهى غاية للمد إلى العشرة .

وقال الصاحبان تدخل الغائتان لأنهما معدومتان فلا تصاحبان للغاية
ألا بوجودهما فى الخارج وهو بوجوبهما قلنا يكفى وجودهما فى الذهن
بالتعقل . وقال زفر تخرج الغائتان أما الأول فللمغنى كما إذا قال له من هذا
الحائط إلى هذا الحائط حيث يكون إقرار بما بينهما لا بهما قلنا العرف فى العدد
الدخول فيقدم على اللغة ، وأما خروج العاشر فلأن الغاية لمد الحكم إليها .

الفرع الثالث والرابع والخامس : - الخيار نحو بعت على أنى بالخيار

إلى غد والأجل نحو بعت إلى رمضان أى بعت ولا أطالب إلى رمضان
واليمين نحو والله لا أكله إلى رمضان ، فالحكم فى الثلاثة أن الغاية تدخل عند
أبي حنيفة . ولا تدخل عند الصاحبين لأنى حنيفة أن صدر الكلام أى
الخيار وعدم المطالبة بالثمن وعدم الكلام ممتد لأن مطلق هذه الثلاثة ينصرف
إلى العمر فيتناول الغاية فتدل إلى على دخول الغاية وتكون لإسقاط

ماوراءها كما ذكرنا في المرافق ، وللصاحبين الأصل في الغاية الخروج ولا تدخل إلا بدليل ولم يوجد . وهذا التعليل مبنى على المذهب المختار في إلى لا على مذهب صدر الشريعة . لكن حكاية الخلاف في بعث إلى رمضان غير صحيحة والصحيح إتفاق الإمام وصاحبيه على خروج الغاية إذ التقدير بعث مؤجلاً الثمن إلى رمضان والأجل مطلق يتناول أدنى مدة كالصوم لأن المقصود منه التخفيف على المشتري فلا يتناول الغاية فيكون لمد الحكم إليها فقط (١) .

« معنى في »

في موضوعة للظرفية : أى لبيان أن ما بعدها ظرف لما قبلها . والظرفية تنقسم إلى حقيقية ومجازية ، والحقيقية إما مكانية كقولك اللبن في الكوب وإما زمانية كقولك الصوم في رمضان ، ولما كانت في للظرفية لزوم للظرف والمظروف في الإقرار بغصب مال في حافظه لإقراره بغصب مظروف وظرفه بخلاف الإقرار بغصب دابة في إصطبل حيث تلزم الدابة فقط عند الشيخين لأن العقار لا يغصب عندهما ، وإما مجازية كقولك هو في نعمة الله والدار في يد محمد فالعلاقة في الأول الإحاطة أى إحاطة النعمة بصاحبها كإحاطة الظرف وفي الثاني التمكن أى تمكّن المالك من التصرف كتمكّن الظرف من المظروف .

وهي أيضاً إما ظاهرة كصمت في شهر وإما مضمرة كصمت شهراً ، فالظاهرة لا يستوعب متعلقها مدخولها لأن مدخول في يتمحض ظرفاً والظرف قد يكون أوسع من المظروف ، والمضمرة يستوعب متعلقها مدخولها لنيابته عن المفعول به : والفعل يستوعب المفعول به إلا بدليل

(١) قال السرخسى وفي الآجال والاجارات لا تدخل الغاية لأن المطلق لا يقتضى التأييد ومراده بالآجال مسألة البيع إلى رمضان ومن روى الخلاف كصدر الشريعة اعتمد على نسخ محرقة لأصول البردوى .

فكذا ما كان بمنزله ؛ ففي المثال الأول يصدق الصوم بصوم يوم من الشهر وفي الثاني يستوعبه وعند الصاحبين يستوعب في الظاهرة والمضمرة .

تفريع : بنى على هذه القاعدة قول الرجل لزوجته أنت طالق غداً أو قال في غد ونوى ظهر الغد أو عصره ، فالحكم أنه يصدق قضاء في الثاني دون الأول عند الإمام لأنه في الأول حذفها فعم الطلاق الغد فكان من أوله وفي الثاني ذكرها فكان في جزء منه وكل جزء صالح للتعين بالنية ، وقال الصاحبان : لا يصدق فيقع من أول الغد لأنه لا فرق بين إثبات في وحذفها مع إرادتها عندهما ، أما ديانة فيصدق عند الكل لأنه نوى محتمل كلامه ، وإن لم تكن له نية يقع الطلاق في أول النهار عند الكل ، أما في الأول فظاهر وكذا في الثاني عندهما ، وأما عند أبي حنيفة فلأنه لما صالح كل جزء للإيقاع فيه ولم تكن له نية تعين الجزء الأول لسبقه . واعترض على القاعدة بقول الزوج أمرك بيدك غداً أو في غد حيث يكون أمرها بيدها في جميع الغد وإن نوى جزءه في الحالين . وأجيب بأن ذلك لدليل وهو أن التفويض يمتد ويحتاج إلى التروى . وبنى على معنى في قوله لزوجته أنت طالق في الدار أو في بغداد ، فإن الطلاق يتمجز لأن في تقتضي التخصيص بالظرف ، والطلاق لا يتخصص بمكان دون مكان فلفت في ومدخولها ، ولا يمكن جعلها للشرط ، لأن ما لا يصلح للتخصيص لا يصلح للشرط ، وسبب آخر وهو أن التعليق يكون على فعل متردد بين الوجود والعدم والدار عين محققة الوجود ، ومثل الطلاق ما لا يتخصص بالمسكان كالعتق والزواج والبيع . وإن نوى في دخولك الدار صدق ديانة ويكون الكلام مجازاً بالحذف أو مرسل من استعمال المحل في الحال ، والحكم حينئذ تعليق الطلاق والعتق على الدخول لأن معناه إن دخلت ، وفساد البيع والزواج لأن التعليق يفسدهما .

استعارة في المقارنة : - وقد تستعار في المقارنة إن لم تصلح للظرف بأن

دخلت على الأفعال مثل أنت طالق في خروجك من الدار ، والعلاقة المقارنة لمقارنة الظرف للظرف ، فالحكم هو إرتباط الطلاق بالخروج ووقوعه عند وجوده ويكون الكلام حينئذ بمنزلة التعليق في التوقف لا في الترتب بمعنى أن الطلاق يتوقف على المقارنة ويقع حال الخروج بخلاف الطلاق المعلق تعليقا محضا مثل إن خرجت فطالق فإنه يقع بعد الخروج ، فالتعليق فيه أمران التوقف بمعنى أن الجزاء لا يقع بدون الشرط والترتب بمعنى أنه يقع بعده والمقارنة مثله في الأول دون الثاني . وثمرة الفرق تظهر فيما لو قال لأجنبية أنت طالق في زواجك فتزوجها لا تطلق لأنها حال الطلاق لم يتم زواجها بالإيجاب والقبول « وإن قال إن تزوجتك فأنت طالق فتزوجها طلقت لوقوعه بعد نهاية القبول . ويتفرع على قاعدة استعارة في المقارنة أن الرجل إذا قال لزوجه أنت طالق في مشيئة الله كان بمنزلة التعليق أى بمعنى إن شاء الله لأن المشيئة مترددة بين الوجود والعدم لتعلقها ببعض الممكنات دون البعض . فإن الله قد يشاء الفعل وقد لا يشاءه إلا أن هذا الطلاق لا يقع لجهاذا بوجود المشيئة ^(١) ومثل المشيئة الإرادة والرضا والمحبة ومثل مشيئة الله مشيئة الجن والملائكة لأنه لا يوقف عليها ، وإن قال في مشيئة فلان كان تمليكاً ويقتصر على المجلس . وإن قال أنت طالق في علم الله فهو بمنزلة إن علم الله ويكون تنجيذا للطلاق لأنه تعليق بمحقق الوجود : فإن علم الله محقق الوجود لتعلقه بالممكنات والممتنعات تعلق احاطه والتعليق بالموجود تنجيز مثل ان نزل القرآن فأنت حر ، فعنى طالق ان علم الله : ان

(١) ربط الطلاق بالمشيئة هو المعروف بالاستثناء ، وجعله تعليقا هو رأى أبى يوسف ويرى محمد أنه إبطال للصيغة المقترنه به كأنت طالق . وثمرة الخلاف أنه يكون يمينا على القول بالتعليق لا على القول بالإبطال وأنه إن قدم الشرط ولم يأتى بقاء الربط مثل إن شاء الله أنت طالق يقع منجزا عند أبى يوسف لفقد شرط التعليق ولا يقع عند محمد لعدم الفرق في الإبطال بين التقديم والتأخير .

الطلاق ثابت في علم الله لإحاطته به ، ويرى الصدر أنه تنجيز لأن المراد بالعلم المعلوم كقولهم اللهم اغفر علمك فينا والتقدير طالق في جملة معلومات الله فيبدل على الوقوع لأنه لو لم يقع لم يكن في معلوماته وأيد العرف الفرق بين المشيئة والعلم فإن المتعارف أن من قال طالق في مشيئة الله يريد التعليق ومن قال في علم الله يريد تأكيد الوقوع .

فرعان : الأول : إن قال أنت طالق في قدرة الله فنفس القدرة بالتقدير اعتبرها كالمشيئة ومن فسرهما بالمقدور اعتبرها كالعلم إذ المعنى طلقها ثابت في مقدورات الله . وصحح ابن الهمام عدم الوقوع بالقدرة لأنها إن فسرت بالتقدير كانت كالمشيئة وإن فسرت بالمقدور كان المعنى طلقها في مقدور الله ولا يلزم من كونه في مقدوره وجوده وثبوته لأن مقدور الله يتعلق بالموجود وغيره كإحياء الموتى وصلاح الفاسد بخلاف العلم فإن الطلاق إذا كان في علم الله بمعنى معلومه استدعى ذلك وجوده وهو يتحقق بوقوعه . الفرع الثاني : إن قال المقر : له عندى عشرة في عشرة فمقتضى اللغة وجوب عشرة لبطلان الظرفية ولا يحمل على المجاز أى معنى مع أو واو العطف لتعدد المجازات ولا مرجح حتى إن قصد أحدهما لزم عشرين والواجب حمله على عرف الحساب أى تضعيف العدد الأول بقدر الثاني فيجب مائة لأنه المتبادر وهو رأى زفر والأئمة الثلاثة .

« أسماء الظروف : قبل وبعد ومع وعند »

نذكر من أسماء الظروف ما يغلب دورانه في الفقه وهى أربعة مع . وقبل . وبعد . وعند . : فمع موضوعه للزمان المقارن لزمان ما أضيفت إليه مثل الإفطار مع غروب الشمس ، وقبل موضوعه للزمان المتقدم على زمان ما أضيفت إليه ، وبعد موضوعه للزمان المتأخر عن زمان ما أضيفت إليه . « والقاعدة » أن قبل إن أضيفت إلى ظاهر كانت صفة لما قبلها مثل على قبل محمد في البر وإن أضيفت إلى ضمير ما قبلها كانت صفة معنوية لما بعدها مثل على قبله محمد في البر لأنها حينئذ خبر مقدم والخبر صفة في المعنى

للبتداء فالمشال الأول يفيد أن علياً في الدرجة الأولى من البر والثاني يفيد أن محمد آ في الدرجة الأولى . « والقاعدة » في بعد بالعكس ، ولو قلت على مع محمد في البر أو معه محمد لفهم أنهما في درجة واحدة في الحالين .

تفريع :- بنى على هذا قول الزوج لغير المدخول بها أنت طالق واحدة مع واحدة أو معها واحدة فتطلق اثنتين لأنهما يقعان في وقت واحد وإن قال قبل واحدة طلقت واحدة لأن الأولى وصفت بالقبلية ووقعت متقدمة فلم تجد الثانية محلاً وإن قال قبلها واحدة طلقت اثنتين لأن الأولى وقعت في الحال والثانية قصد إيقاعها متقدمة عليها في الماضي فوقعت في الحال مع الأولى لأنه لا يملك اسناد الإيقاع إلى الماضي : فمن قال طالق أمس تطلق من حين التكلم . وحكم بعد على العكس والوجه ظاهر بما قلنا في قبل . أما إن قال هذه للمدخول بها طلقت اثنتان في كل الحالات لأن المعتمدة محل للطلاق الثاني . ومثله الإقرار مثل له جنيته قبل جنيته يلزم اثنان في كل الصور إذ لا مانع .

معنى عند :- عند موضوعة للحضرة : أي لحضور شيء في مكان شيء آخر ، والحضرة إما حسية كقوله تعالى « فلها رآه مستقراً عنده » : أي عرش بلقيس مستقراً عند سليمان ومنه الودائع مثل عندي لك مصحف ، وإما معنوية نحو « قال الذي عنده علم من الكتاب » ومنه الديون مثل عندي لك جنية ديناً ، فإذا قال لك عندي جنيته حمل على الوديعة لأن الكلام وإن كان يحتمل الوديعة والدين إلا أن الوديعة هي الأدنى لأنها لا تضمن بالهلاك والاتصل عند الإطلاق الحمل على الأدنى فيجب الحفظ والأداء عند المطالبة ولا يضمن بالهلاك وإن قال له جنيته ديناً حمل على الدين للنص عليه فيثبت لزومه في الذمة .

« كلمات الشرط »

نذكر هنا الأدوات التي يكثر بناء مسائل الفقه عليها وهي أربعة : إن وإذا ومتى وكيف والأولى حرف والباقية أسماء ولهذا عبر عنها بالكلمات .
معنى إن :- هي موضوعة للشرط المجرد عن معنى الظرف وغيره فلا تدل على ظرف الزمان كما في إذا ومتى ولا على المكان كأمين ولا على الحال كما في كيف ، ومعنى الشرط التعليق أى ربط حصول مضمون جملة بحصول مضمون أخرى ، فالجملة الأولى الشرط والأخرى الجزء فالشرط على هذا مصدر بمعنى التعليق ووصف للتكلم ، ويطلق الشرط أيضا على مضمون الجملة الأولى فيكون اسما للكلام . ويجب في إن أن يكون شرطها أمرا معدوما على خطر الوجود أى على تردد في الوجود : مثل فإن خفتم ألا يقيموا حدود الله ، الآية فإن الخوف معدوم حال التكلم ومتردد بين أن يكون وألا يكون في المستقبل ؛ فلا يصح أن يكون شرطها محقق الوجود كطلوع الشمس ومجيء رمضان إلا لنكتة وهو شرط لغوى فإن دخلت على محقق يوجد في المستقبل إعتبره الشرع تعليقا كقوله إن جاء الغد . وإن كان موجودا بالفعل كان تنجيذاً مثل إن أرسل الله محمداً فالى في المساكين صدقة حيث يكون نذراً منجزاً وكذلك لا يصح التعليق على أمر مستحيل الوجود مثل إن بعث نبي بعد محمد فأنت طالق فإن علق به كان الكلام لغواً .

تفريع :- بنوا على وضع إن للشرط المجرد عن الظرف قول الزوج إن لم أطلقك فأنت طالق : فالحكم أنه إن لم يطلقها بعد هذه اليمين لا تطلق إلا في آخر حياته أو حياتها لأن طلاقها معلق على عدم التطلق المستغرق للعمر (١) وهو لا يتحقق إلا بالعجز عن الطلاق والعجز يتحقق قبيل موته

(١) فهم هذا من وقوع الفعل بعد النفي والشرط وتجرد الشرط من الظرف فكأنه قال : إن لم يوجد طلاق ، وتجرد إن عن الظرف يفيد استيعاب أوقات العمر بخلاف متى وإذا حيث يفيدان مع النفي عدما مقيداً بالوقت كما سيتبين .
 (م ه - الوسيط في أصول الفقه)

أو موتها لأنه إذا لم يبق من حياته إلا جزء يعجز معه عن الطلاق أو لم يبق من حياتها إلا جزء لا يسع التطليق يحصل اليأس من تطليق الزوج فيتحقق العدم فيقع الطلاق . وقال في النوادر لا يقع الطلاق إذا ماتت هي لأن اليأس من تطليقها يحصل بالموت وعندئذ لا يقع الطلاق لأن الميتة ليست محلاً له والصحيح ما قدمنا لأن اليأس لا يحصل بالموت بل قبيله إذا بقي زمان لا يسع التطليق وحينئذ يقع الطلاق المعلق على الحية لا على الميتة .

« معنى اذا ومتى »

إختلف في معنى إذا فقال الكوفيون لها معنيان تجيء للظرف المجرد عن الشرط فيكون معناها زمان حصول ما بعدها كقوله تعالى « والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى » حيث وقعت بدلاً من الليل وجعلت ظرفاً للغشيان والتجلى وقول الشاعر .

وإذا تكون كريهة أدعى لها

وإذا يحاس الحيس يدعى جندب (١)

وهي في هذا الإستعمال تدخل على قطعي الوجود وتكون إسماً . الثاني أنها تستعمل للشرط المجرد عن الظرف كأن نحو قوله تعالى « إذا جاء نصر الله إلى قوله فسبح بحمد ربك » وقول الشاعر .
واستغنى ما أغنىاك ربك بالغنى

وإذا تصبك خصاصة فتجمل

وهي في هذا الإستعمال تجزم المضارع عندهم ، والأصل فيها أن تدخل على قطعي الوجود كما تلونا ، وقد تدخل على المشكوك لداعي كما أنشدنا فإنه نزل حدود الفقر منزلة المحقق توطينا للنفس على تحملها ، تكون حرفاً في هذا الإستعمال لأنها لما أشبهت إن في إفادتها التعليق الذي هو معنى جزئ

(١) يعني إذا نزل بالقوم مكروه قدموه للدفاع والنجدة وإذا جاء الخبر أخروه كما تؤخر الخدم .

لا يتأدى إلا بالحرف كانت مثلها في الحرفية ؛ فتختلف حرفيتها وإسميتها عند الكوفيين باختلاف الإستعمال كما على ، وهي حقيقة في المعنيين . وقال البصريون هي حقيقة في الظرف وتضاف إلى جملة فعلية إلا أنها قد تأتي للظرف المحض مثل ، والنهار إذا جلاها ، وقد تأتي للظرف المتضمن معنى الشرط مثل « إذا السماء انفطرت » الآيات ، فلا يسقط عنها معنى الظرف في الإستعمالين ولا تجزم المضارع لأنه فقد فيها إبهام زمان الشرط المتحقق في جميع أدوات الشرط اللهم إلا في ضرورة الشعر فتجزم حملاً على إن وهي حقيقة في المعنيين لأنها للظرف فيهما غاية الأمر أنها قد تفيد الشرط عند إرادة المجازاة كما مبتدأ الذي يفيد معنى الشرط عند العموم نحو « إنه من يتقى ويصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين » . ورأى الصاحبان رأى البصريين ورأى الإمام رأى الكوفيين ، وظهرت ثمرة الخلاف فيما إذا قال لإمرأته إذا لم أطلقك فأنت طالق فقال الصاحبان تطلق بمجرد السكوت بعد الحلف زماناً يسع الطلاق لأنها للظرف المتضمن معنى الشرط فيتعلق الجزاء على مضي زمان لم يطلقها فيه ، وقال أبو حنيفة هي للشرط المحض كإن فلا تطلق إلا في آخر الحياة لتعليق الطلاق على العدم المعلق أى الذى لم يتقيد بالزمان . والأصل في إذا أن تدخل على أمر موجود بالفعل مثل وإذا تكون كريمة البيت أو على الفعل المرتقب حصول معناه كقوله تعالى : « إذا السماء انفطرت » ، وتقلب الماضى إلى المستقبل لأنها حقيقة في الزمان المستقبل . قد تقول سمع دخولها على الماضى أيضاً كما في قوله تعالى : « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم » . لأن الآية تحكى ما كان من المنافقين .

فالجواب أنه ساع دخولها على الماضى لأنه قد يراد به الاستمرار كما يسم الفاعل فدخولها عليه باعتبار الاستمرار في المستقبل .

معنى متى : - متى موضوعه لظرف الزمان المتضمن معنى الشرط فهى ظرف لما بعدها وأداة شرط وتجزم المضارع : وبني على معناها أن

الزوج إن قال لامرأته متى لم أطلقك فأنت طالق وسكت تطلق بمجرد السكوت زمانا يسع الطلاق لأنه وجد الشرط وهو مضى زمان لم يطلق فيه .

دخول إذا على المشيئة : - إذا فوض الرجل الطلاق إلى امرأته بقوله طلق نفسك إن شئت إقتصر التفويض على المجلس فتملك الطلاق ما دامت في المجلس الذي فوض إليها فيه لا بعده بإجماع الصحابة . وإن قال طلق نفسك إذا شئت اتفق الإمام وصاحبا على أن لها أن تطلق متى شاءت ولا يقيّد التفويض بالمجلس كقوله طلق متى شئت : أما عند الصاحبين فلأن إذا لا يسقط عنها معنى الظرف وإن استعملت في الشرط والمجازاة فهي مشبهة عندهما في الفرع بمتى والمعنى طلق وقت المشيئة ، والمعروف عند الإمام أن إذا عند استعمالها في المجازاة تكون للشرط المجرد عن معنى الظرف مثل إن ، ولهذا قال في إذا لم أطلقك فأنت طالق تطلق في آخر الحياة ومقتضاه أن يقيّد التفويض بالمجلس كما قلنا في طلق إن شئت ، فلهاذا خالف أبو حنيفة أصله وقال بقول الصاحبين ؟ وما الفرق عنده بين أنت طالق إذا لم أطلقك وبين طلقى نفسك إذا شئت . الجواب أن إذا جاءت للظرف كمتى وللشرط المحض كإن ففي المسألة الأولى لا يقع الطلاق في الحال بالشك لأن الأصل عدم الطلاق فإن حملت إذا على معنى متى يقع الطلاق في الحال وإن حملت على معنى إن يقع في آخر الحياة فحصل الشك في الوقوع في الحال فيقع آخر الحياة فإذا هنا مثل إن ، وفي المسألة الثانية تعلق الطلاق في الحال بمشيئة المرأة والأصل في التعليق الاستمرار فإن حملت إذا على معنى إن انقطع التعليق واقتصر على المجلس وإن حملت على معنى متى استمر ولا مرجح لأنها جاءت بالمعنيين فلا ينقطع بالشك فإذا في المسألة الثانية مثل متى .

فإن قلت نمنع أن الأصل في طلقى نفسك استمرار المشيئة لأنه تفويض مقيد بالمجلس كما في الفقه فإذا زيد عليه إذا شئت حصل الشك في الاستمرار فيجب أن تفيد إذا التقييد عملا بالأصل كإن .

فالجواب أن الأصل في طلق الاستمرار وإنما ثبت التقييد استحساناً
بإجماع الصحابة فإذا قرن بمقتضى رجوع إلى أصله وهو الاستمرار وإذا
قرن بإذا شئت شك فيه فبقي على أصله .

«معنى كيف»

كيف موضوعة للاستفهام أى السؤال عن الحال مثل كيف على
وكيف قضيت يومك ، وتأتى للاستفهام الخارج مخرج التعجب نحو ، كيف
تكفرون بالله ، وتستعمل مجازاً بمعنى الحال عند تعذر حملها على المعنى الأول
كقوله تعالى : « هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء » ، « فيبسطة
فى السماء كيف يشاء » ، أى على الحال التى يشاؤها . وحكى قطرب عن العرب
انظر إلى فلان كيف يصنع أى إلى حال صنعة ويقول الزوج لامرأته أنت
طالق كيف شئت أى على الحال التى تشائينها من الرجعة والبيئونة الصغرى
والكبرى ، فكيف مستعملة مجازاً فى معنى الحال بقريئة تعذر الاستفهام ،
والعلاقة بالإطلاق بعد التقييد أعنى أنها استعملت فى الحال بعد أن كانت
تستعمل فيها بقيد السؤال ، ومن كيف التى بمعنى الحال جاءت كيف المستعملة
فى الشرط مثل كيف تصنع أصنع كيفما تجلس أجلس وشرط فيها اتحاد
الشرط والجواب فى المادة ، وهى تجزم المضارع عند الكوفيين وقطرب
البصرى والبعض شرط فى الجزم اقترانها بما .

تفريع - : يتفرع على كيف المستعملة فى الحال قول الزوج لامرأته

المدخول بها أو غير المدخول بها : أنت طالق كيف شئت وقول السيد لعبده
أنت خر كيف شئت . « والقاعدة » فى الفروع أن كيف المستعملة للحال
إذا اتصلت بالمشيئة كانت لتعليق أحوال الشيء الذى تضمنته صدر الكلام
إن كانت له أحوال كطلاق المدخول بها فإن أحواله الرجعة والبيئونة
الصغرى والكبرى وهذا عند الإمام ، وقال صاحبان يتعلق الأصل أيضاً
فيتعلق الطلاق لعدم انفكاك أحوال الطلاق عنه فلا تطلق إلا إذا شاءت

في المجلس ، وإن لم تكن له أحوال تبطل كلمة كيف أى لا يترتب عليها أثر شرعى وإن كانت مستعملة في الحال لغة وذلك كالعتق وطلاق غير المدخول بها لأن العتق لا أحوال له وطلاق غير المدخول بها يقع بائناً بلا عدة فليست له أحوال أخرى تتعلق بالمشيئة . وبناء على هذا نشرح الفروع :

الفرع الأول : - قول السيد أنت حر كيف شئت قال أبو حنيفة يعتق العبد للحال وتبطل كيف لأن العتق لا أحوال له ، وعندهما يتعلق العتق بمشيئة العبد فلا يعتق في الحال بل بمشيئته في المجلس كما في المبسوط ولم يذكروا لها دليلاً ويمكن التوجيه بأنهما يريان أن للعتق أحوالاً فهو منجز ومعلق ، مطلق أو مضاف ، على مال أو بدونه ، على وجه التحرير أو التدبير ، فكيف تعلق جميع أحواله ويلزم من هذا تعليق الأصل لاستحالة استقلال الأصل عن جميع أحواله .

الفرع الثاني : - قول الزوج لغير المدخول بها أنت طالق كيف شئت فيقع الطلاق بائناً للحال وتبطل كيف لأن كيف لتعليق الحال دون الأصل فيقع الطلاق للحال متصفاً بالبينونة لأنه لا ينفك عن أحد أحواله وتبطل كيف لأنه لم يبق له أحوال تؤثر في تعليقها بالمشيئة حيث انتفت الرجعة لانه لا عدة عليها وانتفت البينونة لأن الطلاق الواقع اتصف بها .

الفرع الثالث : قول الزوج للمدخول بها طالق كيف شئت فحكمه عند الإمام وقوع الطلاق في الحال رجعيًا وتتعلق أحواله من البينونة الصغرى والكبرى على مال أو بدونه لأن كيف لتفويض الوصف دون الأصل فإن مضاهها الحال فينتجز الأصل متصفاً بأدنى أوصافه وهى الرجعة ويتعلق غيرها من الأوصاف بمشيئتها فلها أن تجعل الرجعى بائناً أو ثلاثاً ، وإنما صح هذا التفويض لأن الطلاق قد يكون رجعيًا فيصير بائناً بمضى العدة وقد يكون واحداً فيصير ثلاثاً بضم إثنين إليه : ثم إن لم ينو الزوج وصفاً من أوصاف الطلاق وقع ما شاءته وإن نوى وصفاً معيناً كالرجعة أو البينونة فإن انفتت

نيتها ومشيتها وقع ما شئت وإن اختلفا تعارضا وتساقطا فيثبت الحكم الأصلي للطلاق وهو الرجعة ، أما تعارضهما فلا اعتبار مشيتها لأنه فوض إليها واعتبار مشيته لأنه الأصل في إيقاع الطلاق وأما التساقط فليعدم المرجح .

وقال صاحبان لا تطلق إلا بمشيتها في المجلس للتلازم بين الطلاق وأحواله فيلزم من تعليق جميع الأحوال بالمشيئة تعليقه : وجه التلازم أن الأمور التي لا تحس كالتصرفات الشرعية من زواج وبيع وطلاق وغيرها وجودها غير محس فهو إنما يعرف بأثره كالحل في الزواج والمك في البيع ورفع الزواج في الطلاق فافتقر الأصل فيها إلى الوصف لأنه يعرفه وكذا يفتقر الوصف إلى الأصل لأنه قائم به فاستويا في الاقتدار ولهذا استويا في لزوم كل منهما للآخر وصار تعليق الوصف بالمشيئة تعليقا للأصل : ومن هنا قالوا في قوله تعالى « كيف تكفرون بالله » إنه إنكار للكفر بإنكار جميع أوصافه . وظن صدر الشريعة أن سبب التلازم هو امتناع قيام العرض بالعرض ذلك أن الطلاق عرض قائم بالمرأة وأوصافه أعراض أيضاً ويمتنع قيام العرض بالعرض إذ ليس الأول محلا والثاني حالا فيه بل كلاهما حالان بالجسم فلا يترجح أحدهما لجعله محلا وأصلا والآخر لجعله حالا ووصفاً بل هما سواء وبناءً عليه لا نقول إن الطلاق وكيفية أعراض قائمة به وأن الطلاق يوجد بدونها كما قال الإمام . ورد ظنه هذا بأمرين الأول أن الممتنع هو قيام العرض بالعرض بمعنى الحلول فيه كحلول البياض في النعومة ، أما قيامه به بمعنى نعمته به ووصفه له فلا مانع منه فأنتم تقول بياض ناصع فعلى غراره تقول طلاق بائن فلا تسوية لأن أحدهما أصلا والآخر وصفاً « الثاني » أنه ثبت التلازم بين الطلاق وأحواله بالدليل الذي تقدم فلا حاجة إلى الكلام عن امتناع قيام العرض بالعرض .

وأجاب الإمام عن أصل الدليل بأن كيف تعليق أحوال الطلاق سوى الرجعة وتخصيصها من الأحوال المتعلقة بالعقل لأن الطلاق لما وقع

لزم أن يكون متصفاً بأدنى أوصافه . وللصاحبين منع وقوع الطلاق لأن
في آخر الكلام ما يغير أوله من التنجيز إلى التعليق وهو « كيف شئت » .

الصريح والكناية

الصريح هو اللفظ الذي ظهر المراد منه إما للعالم بمعناه الموضوع له
كزوجت وبعثت وطلقت وأقلت ، وإما لظهور قرينة المجاز كقوله تعالى :
« كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور » أى من الضلال
إلى الهدى ! وإما لغلبة استعماله فى معنى خاص وتحت هذا قسمان الأول غلبة
استعماله فى غير معناه اللغوى كالألفاظ التى تعورفت فى معانى خاصة حتى
صارت حقائق عرفية كالوضوء فى غسل الأعضاء واللمس فى قربان المرأة
وكقول الرجل لزوجته أنت محرمة وأنت خالصة حيث غلبا فى الطلاق ومنه
المجاز المتعارف عند الصحابين كجلفه لا يأكل القمح وأراد ما يتخذ منه .
الثانى : غلبة استعمال المشترك فى أحد معانيه كلفظ المشتري يطلق على آخذ
المبيع وعلى أحد الكواكب وغلب فى الأول وكالنجم يطلق على الكوكب
وعلى النبات الذى لاساق له واشتهر فى الأول .

والكناية : اللفظ الذى استتر المراد منه أى لم يتبادر عند ذكره إما
للجهل بمعناه الموضوع له أو لحفاء قرينة المجاز أو المشترك أو لاحتمال اللفظ
متعلقات مثاله : جعلت نفسى لك فى الزواج وتقنعى فى الطلاق وأنت على
كأبى فى الظهار ومنها أقسام الحفاء الأربعة الآتية ، وكل من الصريح
والكناية يأتیان فى الحقيقة والمجاز كما تبين .

والكناية عند علماء البلاغة هى على الرأى المشهور اللفظ المستعمل فيما
وضع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه إلى ملزومه : فالمراد منه بالاصالة هو
الملزوم كقولك هو كثير الرماد ومهزول الفصيل تريد الانتقال منهما إلى
ملزومهما وهو الكرم . فدار الكناية عندهم على الانتقال من اللازم إلى
الملزوم ولا يشترط أن يكون اللزوم عقلياً بل يسكنى أن يكون بدلالة
العرف أو الحال سواء أكان المعنى المراد ظاهراً كقولهم هو عريض القفا
كناية عن غباوته وهى نزوم الضحى كناية عن ترفيها ، أو كان مستتراً

كقوله تعالى: « فلما سقط في أيديهم ، كناية عن ندمهم وكقول الشاعر :
والمجد يدعو أن يدوم لجيده عقد مساعي ابن العميد نظامه
كناية عن الدعاء لابن العميد بطول الحياة . ومدار الكناية عند علماء
الأصول على استتار المعنى سواء أكان فيها انتقال من اللازم إلى الملزوم
كالمثالين السابقين أو لم يكن كالحقيقة المهجورة والمجاز غير المتعارف ، فبين
الإصطلاحين عموم وخصوص وجهي : يجتمعان في اللفظ المستتر المعنى الذي
وجد فيه انتقال إلى ملزوم معناه ، وتنفرد الكناية عند علماء الأصول
فيما استتر معناه من غير انتقال ، وتنفرد الكناية عند البلاغيين فيما وجد
فيه انتقال من غير استتار .

حكم الصريح والكناية : - حكم الصريح هو ترتيب الحكم الذي جعله الشارع
سبباً له بنفس اللفظ عليه من غير حاجة إلى نية : كلفظ البيع وضعه الشارع
مع القبول سبباً للبطلان ولفظ الطلاق وضعة الشارع سبباً لرفع القيد فيثبت
حكمهما بمجرد ذكرهما من غير حاجة إلى نية ، ولهذا قالوا إذا أراد أن يقول
سبحان الله فجرى على لسانه غلطاً أنت طالق أو أنت حر طلقت إمرأته
وعتق عبده ، ومثله ما لو لقن شخص آخر لا يفهم العربية هذين اللفظين
فنطق بهما ثبت العتق والطلاق (١) نعم إن أراد المتكلم بالصريح معنى

(١) لكن ترتب الأحكام على الصريح ديانة عند غلط المتكلم أو جهله بمانه
كما هو المروي عن فقهاء الحنفية محل نظر لأن الغلط غير قاصد للسبب والحكم
والجامل قاصد للسبب دون الحكم ، ومقتضى الفقه فيهما ثبوت الحكم قضاءً
فقط لأنه مبني على الظاهر والظاهر فيمن يتكلم بالسبب أنه يريد حكمه ،
أما ديانة فلا لأن الله تعالى العالم بخفايا النفوس إنما يبنى الحكم على نوايا
الناس وقصودهم : والأصل في ذلك النائم واللاغي في اليمين فإن القلم مرفوع
عن النائم ديانة وقضاءاً وقد قال تعالى « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم »
ويفسر اللغو كما عن الصحابة والتابعين مرة بما يجري على اللسان من غير قصد
وأخرى بما ظن خطأ ، فعلى التفسير الأول أبطل الشارع اليمين لعدم القصد
أصلاً وعلى الثاني أبطلها لغلطه في ظنه مع أنه قاصد للسبب والحكم فهذا مبداً =

لا يتبادر منه لكن يحتمله صدق ديانة لا قضاء كالمو أراد من الطلاق الإطلاق
من القيد ومن الحرية كرم السجايا

حكم الكسبية : - حكمها أنه لا يترتب عليها حكم شرعي إلا مع نية ذلك
الحكم أو دلالة الحال عليه كحال مذاكرة الطلاق والغضب في قول الرجل
لامرأته أنت بائن وفارقتك وذلك لأن الكسبيات مستترة المراد لما فيها من
الاحتمال وكل من النية ودلالة الحال يعين المراد ويقطع الاحتمال ومن
أحكامها أنه لا يثبت بها ما يندري بالشبهات كحد الزنا والقذف فإن الزنا
يثبت بالشهادة والإقرار بضريح الزنا فلو أقر بما يحتمله وغيره كالوقوع والوطء
لا يثبت به الحذف الخفاء المراد به وكذلك حد القذف يثبت بنسبة الشخص إلى
صريح الزنا مثل أنت زان فلو نسبته إلى الوقوع أو الوطء أو نسبة إلى الزنا
بطريق التعريض لا يحد أيضا لخفاء المراد فإنه شبهة يدرأ بها الحد لجواز
إرادة معنى آخر: مثال التعريض قول شخص لآخر لست بزنان أو لست
أى بزانية يقصد رعى الخطأ أو أمه بالزنا فإن التعريض أن يذكر لفظ
ذال على معنى ويقصد به معنى آخر كقولك في من يؤذى المسلمين المسلم من
سلم المسلمون من لسانه ويده « تقصد بذلك نفى الإسلام عنه وهو نوع من
الكسبية يكون مسبوقا بموصوف غير مذكور .

دفع شبهة : - قال فقهاء الحنفية كسبيات الطلاق نحو أنت بائن أو حرة
أو أخرجي يقع بها الطلاق البائن : إلا في ثلاثة ألفاظ تأتي : لأن الإيقاع
بها تصرف صدر من أهله مضافا إلى محله بولاية شرعية فتعمل بحقيقتهام وجهها

= تشريعي بالآ يرتب الناس الأحكام على أسباب لم تقصد . ولا يرد ثبوت
الحكم مع الهزل في الزواج والطلاق والرجعة وما لا يقبل الفسخ لأن الهزل
قاصد للسبب غير راض بالحكم بخلاف الغالط على أن الأصل العام في الهزل
ألا يترتب عليه حكم كافي البيع والإجارة والرهن واستثنى منه التصرفات
التي لا تقبل الفسخ الحديث ثلاث جدم من جد وهزلن جد النكاح والطلاق
والرجعة .

وهو فصل الزواج فصلا لا رجعة معه فيقع بها البائن ، فهو تصرف مستقل عن الطلاق : غاية الأمر أن حكمه يتحد مع أحد حكمي الطلاق .

وقال غيرهم الواقع بها رجعي : لأنها إذا تعين المراد منها بنية أو قرينة صارت كالطلاق الصريح إذ هي كنياته وأوردوا على الحنفية أن اسمها كنيات الطلاق ومعناه أنها مستترة المراد والمراد المستتر هو الطلاق كما يفهم من الإضافة فتأخذ حكمه وهو الرجعة الثابتة في قوله تعالى « الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان » لأن الكنيائية تأخذ حكم المكنى عنه كما في كنيات الزواج .

أجاب الحنفية أولا بأن هذه الألفاظ صرائح ظاهرة المعنى وإطلاق كنيات الطلاق عليها مجاز أصولي علاقته المشابهة في الإيهام فكما أن الكنيائية مهمة اللفظ فكذا هذه مهمة المتعلق المتصل بها لأن القائل أنت بائن لا ندرى أيريد من الخير أو من الزواج فإذا نوى من الزواج تعين المراد وعملت الكنيات بموجبها فالتجوز في إطلاق الكنيات على هذه الألفاظ لأنه لا استتار فيها وإنما الاستتار في متعلقها ومحلها . فإن قلت مادام الواقع بها هو البينونة فلماذا قلتم كنيات الطلاق ولم تقولوا كنيات البينونة ، قلت إضافتها للطلاق للملازمة ضعيفة وهي أنها تفيد أحد حكميه وهو البينونة .

وأجيب ثانيا بأن إطلاق الكنيات عليها حقيقة وأن المراد بها إصطلاح علماء البلاغة السابق فيقول الرجل أنت بائن أطلقت البينونة وأريد معناها وهو الانفصال لكن لا لذاته بل لينتقل منه بالنية إلى ملزومه وهو الطلاق لأن الطلاق ملزوم البينونة ، فيقع بها الطلاق الذي لازمه البينونة ، وعلى هذا الجواب لا حاجة إلى ارتكاب المجاز لأن معنى الكنيائية في البلاغة يتحقق بمجرد الانتقال من اللازم إلى الملزوم ولو كان اللفظ ظاهر المعنى كما قدمنا : ولا يلزمنا على هذا الجواب وقوع الرجعي بكنيات الطلاق لأننا باصطلاح البلاغة لم نردمها الطلاق بل المراد بها حقائقها لينتقل منها إلى ملزومها وهو الطلاق فيقع الطلاق الذي لازمه البينونة .

والحق : في الجواب أنها كنيات باصطلاح علماء الأصول حقيقة لا مجاز لأنها عندهم اللفظ المستتر المراد سواء أكان الاستتار في اللفظ أو في متعلقة فهي كنيات لا استتار متعلقها ولهذا لا يثبت حكمها إلا بالنية أو دلالة الحال وهذا لا ينافي أن حكمها البيئونة عملاً بحقائقها وإضافتها إلى الطلاق لإفادة أحد حكميه كما قدمنا (١).

وإستثنوا : - من الكنيات ثلاثة الفاظ يقع بها الرجعي هي إعتدى ، إستبرئ رحمك ، أنت واحدة : أما الأول فإنه كناية لأنه يحتمل عدى نعم الله عليك وعدى أقراءك فإن كانت مدخولا بها ونوى الثاني تعين ولزم من الأمر به تقدم الطلاق بطريق الإقتضاء تصحيحاً للأمر بالإعتداد والطلاق المقدر يندفع بالواحدة وطلق النبي ﷺ السيدة سودة بقوله إعتدى ثم راجعها ، وإن كانت غير مدخول بها يقع به الطلاق بطريق المجاز باستعمال إعتدى في معنى كوني طالقاً وهو من إطلاق المسبب على السبب .

ورد صدر الشريعة : - علاقة المسيبية بأن شرطها مفقود وهو أن يكون المسبب مقصوداً من السبب ليسكون علة غائية فتتحقق أصالة المسبب للسبب ومعلوم أن العدة ليست مقصودة من الطلاق .

وأجيب : - بأن شرطها هو الاختصاص بالسبب ليتحقق الإتصال من جانبي السبب والمسبب والعدة مختصة بالطلاق بالإصالة ولزومها لغيره كالموت

(١) وإحقاقاً للحق نقول إن الشارع لم يجعل الكنيات أسباباً لرفع الزواج إلا بنية الطلاق أو قرينته فكيف تكون أسباباً للمدلول غير المراد ولا تكون أسباباً للمراد ، الفقه أن يكون أثرها هو المراد بها أي الطلاق والقرآن جعل الطلاق معقبا للرجعة ولم يخص منه إلا المتم للثلاث بالقرآن والخلع بالسنة والطلاق على مال بالإجماع فالقول بأن حكمها البيئونة يحتاج إلى اعتبار من الشارع ويؤدي إلى وقوع ما لم يرد المطلق وإهدار ما أراد .

والردة بالتبعية . وأما الثاني فكناية أيضاً لأنه يحتمل إستبرئى رحمك من الطمث ليستمتع بها أو استبرئى من الحمل لتزوجي فإن أراد الثاني ثبت الطلاق ، اقتضاء ، وكل ما قلناه في اعتدى يقال نظيره هنا . وأما الثالث فلا أنت واحدة يحتمل أن المراد أنت واحدة في الأدب والجمال ويحتمل أنت تطليقة واحدة على الإخبار بالمصدر فإن نوى الثاني كان رجعياً لأنه حكم الطلاق ، هذا واللفظ الأول والثاني كناية في اصطلاح الأصول والبلاغة لا يستتار المراد والانتقال إلى ملزومها وهو الطلاق والثالث كناية في اصطلاح الأصول فقط .

(الظاهر والخفي)

نظر الأصوليون في اللفظ باعتبار وضوح دلالاته على معناه كالرجال والنساء وغرضها كقوله تعالى « وأحلّت لكم الأنعام إلا ما يتلى عليكم » فسموا ما وضع معناه بالظاهر وما خفي معناه بالخفي ثم نظروا في الظهور والخفاء فوجدوا درجاة بعضها فوق بعض فقسموا الظاهر إلى أقسام وقسموا الخفي إلى أقسام .

أقسام الظاهر : - الظاهر ينقسم إلى أربعة أقسام : الظاهر والنص والمفسر والحكم : لا يقال هذا تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره حيث قسم الظاهر إلى الظاهر وغيره لأن الأول بمعنى مطلق الوضوح والثاني أخص كما يأتي . وهذه الأقسام متباينة في مفهوماتها وفي وجودها الخارجي عند المتأخرين وهي متداخلة في وجودها عند المتقدمين .

إصطلاح المتأخرين : قالوا الظاهر هو اللفظ الذي ظهر معناه بنفسه ولم يسبق له واحتمل التخصيص أو التأويل والنسخ : كقوله تعالى « وأحل الله البيع وحرم الربا » بالنظر إلى معناه المطابق وهو إباحة البيع والمنع الجازم من الربا .

« الشرح » الظهور هو الوضوح : والمراد من قولنا بنفسه ألا يكون

المعنى فى نفسه خفياً وظهر بالقريضة فإن هذا من قسم الخفى لا الظاهر وسيأتى
أنه إن بين خفاؤه بقطعى سى مفسراً وإن بين بظنى سى مؤولاً. وسوق الكلام
للمعنى قصده منه : والمعنى الذى يدل عليه اللفظ إما أن يكون الكلام قد
سبق له بأن يكون وروده من أجله أو لم يسبق له فالأول هو ما قصد من الكلام
قصداً أصلياً والثانى ما دل عليه الكلام ولم يقصد منه قصداً أصلياً سواء قصد
قصداً تبعياً أو لم يقصد أصلاً ، ويتبين هذا فى قوله تعالى « وأحل الله البيع
وحرم الربا » فإنه يدل على معنى مطابق . وهو حل البيع وجرمة الربا ولم
تسبق له الآية لأنه كان معلوماً قبل ذلك وعلى معنى إلزامى وهو التفرقة بين البيع
والربا وقد سبقت له وقصد منها قصداً أصلياً لأنها نزلت رداً على الكفار فى
قولهم إنما البيع مثل الربا . ويعرف السوق بقريضة سابقة كما مثلنا أولاً حقه
أو بسبب النزول ويأتى له مزيد بيان فى بحث الدلالة . واحتمال التخصيص
تجوز إرادة بعض أفراد العام بدليل مستقل مقارن كقوله تعالى « وأحل الله
البيع » خص منه بيع الخمر والخنزير وبيع الفرر وكثير واحتمل تخصيص
غيرها ، والتأويل حمل اللفظ الظاهر على معنى محتمل مرجوح بدليل يجعله
راجحاً ، ويكون فى العام بتخصيصه وفى الخاص بحمله على معناه المجازى
كقوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » حيث حمل الاستواء على الاستيلاء
بدليل حكم العقل باستحالة المعنى الحقيقى وهو الجلوس فاحتمل التأويل
تجوز إرادة غير الظاهر . ولما جمع فى التعريف مع التخصيص كان المراد به
تأويل الخاص للمعنى « واحتمل التخصيص » إن كان عاماً أو للتأويل إن كان
خاصاً ، والنسخ ورود دليل شرعى متراخى عن مثله رافع لحكمه فاللفظ
إما أن يحتمل التخصيص أو التأويل كما مثلنا ، وإما أن لا يحتمل أحدهما كقوله
تعالى « قاتلوا المشركين كافة » حيث منع التوكيد منهما ، وإما أن يحتمل
النسخ كما تلونا وإما أن لا يحتمله كقوله تعالى (هو الحى لا إله إلا هو) فإن
حياته ووحدته لا تقبل النسخ ، فالظاهر لا بد فيه من عدم السوق واحتمال
التخصيص أو التأويل واحتمال النسخ .

والنص : اللفظ الذى ازداد وضوحاً بأن سيق له الكلام لكن احتمال التخصيص والتأويل والنسخ كقوله تعالى (وأحل الله البيع وحرم الربا) بالنظر إلى معناه الإلتزامى وهو التفرقة بين البيع والربا وكقوله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم) دالاً على حرمة دفع الولي مال من لا يحسن التصرف إليه وهو ظاهر في عدم نفاذ تصرفات السفیه. ويطلق النص أيضاً بالعرف العام على كل دليل سمع من الشارع كتاباً أو سنة .

والمفسر : فى اللغة اللفظ المبالغ فى كشفه (١)، وفى الاصطلاح هو اللفظ الذى ازداد وضوحاً بعدم احتماله التخصيص أو التأويل لكن يحتمل النسخ. كقوله تعالى : « وقاتلوا المشركين كافة » وقوله فى المطلقات قبل المسيس : « فما لكم عليهم من عدة تعتدونها » فإن النصين واضحا ولا يحتمل الأول التخصيص للتوكيد ولا الثانى التأويل لأن قوله تعتدونها ينفى أن يراد من العدة غير المدة التى تتربصها المطلقة وكل منهما يقبل النسخ ، ويطلق المفسر أيضاً على الخفى الذى بين خفاؤه بدليل قطعى كقوله تعالى : « وأحل لكم الأنعام إلا ما يتلى عليكم » المفسر بقوله : « حرمت عليكم الميتة والدم » الآية : وصنيع نخر الإسلام يدل على أن هذا وما قبله معنى واحد للمفسر أعنى أن المفسر عنده ما ازداد وضوحاً سواء أكان ظاهراً من الأصل غير قابل للتخصيص أو التأويل أو كان خفياً وزال خفاؤه بقطعى ، وغير نخر الإسلام على أنهما معنيان للمفسر . أما إن بين خفاء الخفى بدليل ظنى كخبر الواحد والقياس سمي بالموول .

والمحكم : - فى اللغة المتقن وفى الاصطلاح اللفظ الذى ازداد قوة بعدم

(١) ومن هنا أراد العلماء بالتفسير المبالغة فى الكشف بحيث يصير المعنى مقطوعاً به بخلاف التأويل فإنه صرف الكلام إلى معنى محتمل بدليل يجعله مضموناً ، ولهذا حرموا التفسير بالرأى ولم يحرموا التأويل به لأن الرأى دليل ظنى .

احتماله النسخ في زمانه ﷺ مع عدم احتمال التخصيص والتأويل : وذلك كآليات غير القابلة للتخصيص أو التأويل الدالة على صفاته سبحانه وعموم بعثة النبي ﷺ ومكارم الأخلاق والإخبار عما كان أو سيكون لأن هذه لا تقبل النسخ فغير الأخبار ظاهر وأما الأخبار فلاها لو تغيرت لزم الكذب في خبره سبحانه . مثل قوله تعالى : « والله بكل شيء عليم » ، « وما أرسلناك إلا كافة للناس » ، « وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة » « ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن » . فهذه الأدلة ظاهرة المعنى والعام منها لا يقبل التخصيص والخاص لا يقبل التأويل لتوكيدها حقيقة أو معنى وكلها لا تقبل النسخ . وقيدنا عدم النسخ بزمانه ﷺ لأنه الزمان الذي يتصور فيه احتمال النصوص للنسخ أما بعد وفاته فكلها يستحيل نسخها لانقطاع الوحي ولهذا تسمى جميع السمعيات بعده بالمحكم لغيره : أى المحكم عن التبديل الذى منشأ إحكامه أمر غير ذاته وهو انقطاع الوحي بالوفاة بخلاف الأول فإن منشأ إحكامه محل الكلام أى معناه كصفة الله أو غيرها ؛ فالنص مثلاً قبل وفاة النبي ﷺ لا يقال له محكم وبعد وفاته يقال له نص ومحكم لغيره . فهذه الأقسام الأربعة متباينة لتباين القيود التى اعتبرت فى تعريفاتها فقد اعتبر فى الظاهر عدم السوق واحتمال التخصيص أو التأويل واحتمال النسخ وفى النص السوق مع الاحتمالين السابقين وفى المفسر عدم احتمال التخصيص أو التأويل مع احتمال النسخ وفى المحكم عدم احتمال الثلاثة فكل قيد منها فى قسم يخرج ما عداه من الثلاثة .

اصطلاح المتقدمين : يرى المتقدمون أن الأربعة أقسام متداخلة فى الوجود بمعنى أنه يجوز اجتماع قسمين أو أكثر فى لفظ واحد (١) وذلك

(١) أما باعتبار المفهوم فهى متباينة بمراعاة الحيثية فالنص والمفسر قد يجتمعان فى مثال لكن من حيث السوق يسمى نصاً ومن حيث عدم التخصيص والتأويل يسمى مفسراً .

لأنهم اعتبروا في الظاهر ظهور المعنى منه سواء سيق له الكلام أو لا وفي النص سوق الكلام لمعناه سواء احتتمل التخصيص أو التأويل أو لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتتمل النسخ أو لا وفي المحكم عدم احتمال الثلاثة فالظاهر عندهم يدخل فيه الثلاثة الباقية والنص يدخل فيه المفسر والمفسر يدخل فيه المحكم ولتداخلها عندهم مثلاً للظاهر بقوله تعالى (يا أيها الناس اتقوا ربكم) (الزانية والزاني) الآية (والسارق والسارقة) الآية فهي ظاهرة لظهور معانيها وهي نصوص لسوقها لها. والظاهر أن صدر الشريعة يرى رأى المتأخرين بدليل كلامه في بيان الأمثلة وبدليل اعتراضه على التمثيل للمفسر. بقوله تعالى «فسجد الملائكة كلهم أجمعون» بعدم قبوله النسخ: وقيود الأقسام المفيدة للبيان تفهم من كلامه بدليل المقابلة، هذا والنص قد يفارق الظاهر بخلاف الظاهر فإنه لا يفارق النص لأن معنى الظاهر لم يسق له الكلام ولا بد من اشتغال اللفظ على معنى سيق له الكلام فمثال النص وحده «ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» ومثال الظاهر مع النص آية وأحل الله البيع وحرم الربا» بالبيان الذي قدمنا ومثاله أيضاً قوله تعالى «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع» أي انكحوا من معدودات اثنين اثنين إلخ وهو ظاهر بالنظر لإباحة النكاح المفهومة من فانكحوا إذ لم يسق له لاستفادة هذا المعنى من نصوص أخرى مثل «وأحل لكم ما وراء ذلكم» وهو نص باعتبار إفادته وجوب الاقتصار على الأربع من قوله مثنى وثلاث ورباع فإنه المعنى الذي سيق له الآية لأن حل الزواج فهم من أدلة أخرى ولأن الأمر بشيء إذا ورد مقيداً بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجباً كان لا يجاب ذلك القيد فيحرم تركه كقوله ﷺ في أموال الربا «بيعوا سواء بسواء» حيث كان لا يجاب التسوية لأن البيع مباح وهذا موافق للقاعدة اللغوية القائلة إن محط النفي والإثبات في المقيد هو القيد: أما إن كان الشيء المأمور به واجباً فلا يدل الأمر على إيجاب القيد نحو «أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين». ومن المثالين يعلم

٦٤ — الوسيط في أصول الفقه

أنه لا فرق بين أن يجتمع النص والظاهر في لفظ واحد باعتبارين كالمثال الأول أو يكونا في لفظين كالمثال الثاني فإن محل الظاهر الأمر ومحل النص العدد باعتبار اتصاله بالأمر .

إعترض وجوابه :- مثل الأصوليون المفسر بقوله تعالى « فسجد الملائكة كلهم أجمعون » وللمحكم بقوله تعالى « والله بكل شيء عليم » ، إعترض صدر الشريعة على التمثيل بهما بأن الفرق بين المفسر والمحكم أن الأول يقبل النسخ والثاني لا يقبله فإن كان القبول وعدمه بسبب لفظ يدل على ذلك بأن يوجد في غير القابل لفظ يدل على التأييد ولا يوجد في ما يقبل فالمثالان من قبيل المفسر لأنه ليس فيهما ما يدل على التأييد ، وإن كانا باعتبار محل الكلام أو باعتبار أعم منهما فهما مثالان للمحكم لأن الأول إخبار عن سجود الملائكة وأخبار الله لا تنسخ للزوم الكذب والثاني إثبات لإحاطة علم الله وهو لا يقبل النسخ لدلالة العقل ، قال الصدر فلهذا أوردت مثالين آخرين من قبيل الأحكام الفقهية ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم : قوله تعالى : « قاتلوا المشركين كافة » وهو مفسر لأن قوله كافة سد لباب التخصيص لسكته يحتمل النسخ لأنه حكم فرعي وقوله عليه السلام « الجهاد ماض منذ بعثنى الله إلى أن يقاتل آخر أمي الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل » فقوله إلى أن يقاتل إلخ .. سد لباب النسخ . والاعترض وارد على رأى المتأخرين وهو يؤيد ما قلناه من أن صدر الشريعة على رأيهم ، وليس وارداً على رأى المتقدمين لأنهم لا يفرقون بين المفسر والمحكم بقيد يوجب التباين . والجواب باختيار الأعم من اللفظ ومحل الكلام وبمنع التمثيل للمفسر بآية « فسجد الملائكة » لعدم قبوله النسخ : واعترض بأن الآية ليست من قبيل المفسر أيضاً لقبولها التخصيص بدليل قوله تعالى « فسجدوا إلا إبليس » والجواب أن إبليس ليس من الملائكة فالاستثناء منقطع بمعنى لكن أو هو داخل فيهم تغليباً والاستثناء متصل لكن الاستثناء غير التخصيص . حكم هذه الأقسام :- هذه الأقسام الأربعة لها حكمان : « الأول ،

أنها تدل على الحكم الشرعي قطعاً : إلا أن القطع في المفسر والحكم بمعنى عدم الاحتمال أصلاً وهو المراد في العقائد وبهذا لا يحتملان التخصيص ولا التأويل والقطع في الظاهر والنص بمعنى عدم الاحتمال الناشئ عن دليل وهو مراد الفقهاء : بمعنى أنه يوجد الاحتمال لكن لم يقم عليه دليل ولهذا قيل كل منهما التخصيص والتأويل ؛ ويترتب على القطع في الكل وجوب العمل بمدلوله ووجوب اعتقاد أنه حق من عند الله ، غير أن الظاهر والنص يفيدان الظن إذا قام على الاحتمال دليل كالعام المخصوص والخاص المؤول .

الحكم الثاني ترجيح الأقوى عند التعارض فيرجح النص على الظاهر والمفسر عليهما والحكم على الكل : لوجوب العمل بأقوى الدليلين وأوضحهما فقوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » ظاهر في إباحة زيادة الزوجات على الأربع لأنه دال عليه ولم يسق له بل لإباحة ما عدا المحرمات في الآية السابقة ، وقوله تعالى « مثنى وثلاث ورباع » نص في حرمة الزيادة فيرجح النص على الظاهر ويحكم بالحرمة ، وقوله ﷺ للمستخاضة « توضىء لسكل صلاة » ظاهر في إيجاب الوضوء لسكل صلاة لأنها حقيقة في العبادة المعروفة وتحتل التأويل بالوقت لاستعمالها فيه كقوله ﷺ « إن للصلاة أولاً وآخراً » وقوله في رواية أخرى « توضىء لوقت كل صلاة » مفسر يفيد أنها توضىء لوقت كل صلاة لأنه لا يحتمل التأويل فيترجح المفسر على الظاهر وتوضىء كما دخل وقت الصلاة .

أقسام الخفي

اللفظ الخفي هو الذي لم يتضح معناه وينقسم إلى أربعة أقسام : الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه وهي أقسام متباينة باتفاق ، وجه الحصر أن اللفظ الذي خفيت دلالاته على معناه إن كان خفاؤه بعارض خارج عن اللفظ فهو الخفي وإن كان من نفس اللفظ فإن أدرك معناه بالعقل بعد التأمل فهو المشكل وإن لم يدرك إلا بالنقل عن الشارع فهو المجمل وإن لم يدرك أصلاً فهو المتشابه .

فالحقنى : — لفظ خفى معناه من حيث تناوله لبعض أفراده بسبب أمر عارض على اللفظ . ونحن نشرح التعريف بشرح المثال : قال تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ، السارق من يأخذ مال الغير خفية من حرز أو حافظ ، فالقارىء أو السامع للآية يتبادر إليه فى أول الأمر أن اللفظ متناول لجميع أفراده حتى من يسرق الناس فى يقطعتهم بقطع الحوافظ والجيوب كما يقع فى الطرقات والمحال العامة ، ومن يسرق الأكفان من القبور ، ثم يعرض على اللفظ ما يجعله خفى المعنى بالنظر إلى تناوله لها وهو اختصاص كل منهما باسم حيث سموا الأول بالطرار أى القطاع الذى يقطع الحوافظ والجيوب . وسموا الثانى بالنباش أى الذى يحفر القبور ، ويأخذ الأكفان . فيقال لو كانا من أفراد السارق لم يخصهما العرب باسمين على حدة ، لأن الظاهر عدم اختصاص بعض أفراد المعنى باسم ما دام المعنى متناولاً للكل ، ولهذا خفى لفظ السارق بالنظر إلى تناوله للطرار والنباش ، وإن كان ظاهره فى تناوله لغيرهما ، فيستمر هذا الخفاء إلى قليل من التأمل يتبين به أن اختصاص الطرار باسم إنما كان لزيادته فى معنى السرقة لحذقه فى مسارقة الأعين المستيقظة منهزماً غفلة الناس عما معهم فيظهر بذلك أن سرقة أخطر وجنائته أكبر . وأن اللفظ متناول له ، وإنما اختصوه باسم لتفرده بنوع فريد من السرقة فيثبت فى حقه حد السارق بنفس اللفظ (١) ، ويتبين أن اختصاص سارق الأكفان باسم النباش لنقص معنى السرقة لعدم الحرز والحافظ وقصور المالية وعدم المالك فى الطرار لأن القبر لا يصلح حرزاً ، والميت لا يحفظ ، والكفن لا يرغب فيه عادة وليس يملوكاً لأحد ، فلا

(١) الصحيح أن الحد ثابت فى الطرار بعبارة النص ، لأن السارق متناول له لغة — إذ هو سارق ماهر والبعض كصاحب التحرير وكشف الأسرار يرى أنه ثابت بدلالة النص لوجود علة الحد بقوة فى الطرار وهى السرقة وهذا مردود لتناول السارق له لغة .

يتناولوه لفظ السارق » فلا يثبت الحد عليه وإنما يعذر لعدوانه وهذا مذهب الطرفين ، وقال أبو يوسف والأئمة الثلاثة يحسد النباش لتناول السارق ، في الآية له واختصاصه باسم كاختصاص نوع الجنس باسم لأنه نوع من السرقة ، والقبر حرز لأن الحرز لكل شيء بحسبه وخصمه ورثة الميت إن كان من ماله وإلا فالأجنبي الذي كفنه .

والمشكل : — في اللغة ما خفي بدخوله في أشكاله وأمثاله وفي الأصول لفظ خفي مراده من نفسه بحيث يدرك بعد التأمل بالعقل ، وسبب الإشكال غموض المعنى الحقيقي المراد وغمارة الاستعارة : مثال الأول قوله تعالى : « وإن كنتم جنبا فاطهروا » فإن التطهر غسل ظاهر البدن لا باطنه لكن فيما يصدق عليه ظاهره غموض أهو البشرة والشعر مع داخل الفم أو لا يتناول داخل الفم ، فحل الإشكال هي المضمضة بسبب أنه تجاذب الفم حكمان في الصوم فهو في حكم الباطن بالنظر إلى الريق لأن ابتلاعه لا يفسده وفي حكم الظاهر بالنظر إلى الطعام والشراب لأن إدخالهما في الفم لا يفسده ومعلوم أنه يجب غسل ظاهر البدن دون باطنه فترددنا في إلحاقه بأيهما فجاء الإشكال ثم بعد التأمل أدركنا المراد بالعقل فاعتبرنا الوجهين فألحقناه بالظاهر في الغسل وبالباطن في الوضوء لأن قوله تعالى « فاطهروا » بصيغة المبالغة يطلب التكلف في التعميم بالماء وقوله « فاغسلوا وجوهكم » خال من هذا المعنى فوجب المضمضة في الغسل دون الوضوء ولأنه لا حرج في إيجاب المضمضة في الغسل لقلته بخلاف الوضوء .

وقد يقال هذا التوجيه يفيد أنه لا غموض في المعنى وهو غسل ظاهر البدن بل في متعلقه فالأحسن جعل سبب الإشكال المبالغة في « اظهروا » فإنها تحتمل أن تكون من جهة كيفية الغسل بأن يجب ذلك ، كما ذهب إليه مالك وأن تكون من جهة مكانه بأن يجب غسل ما هو ظاهر ولو من وجه وبالتأمل ظهر أنه الثاني . ومن الإشكال لغموض المعنى المراد تعدد معاني المشترك مع خفاء القرينة كقوله تعالى « نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى

شتم » فلفظ أنى جاء بمعنى كيف وبمعنى من أين فأشكل المراد هل هو إباحة
الإتيان فى أى موضع شتم أو فى موضع معلوم ، والمراد بأى كيفية شتم ؟
وبالتأمل ظهر أن المراد الثانى بقرينة الحرث لأنه موضع طلب الأولاد .
ومثال الإشكال للإبداع فى الاستعارة قوله تعالى « وأكواب كانت قواريرا
قوارير من فضة » فإن أكواب الجنة لها صفاء القوارير بحيث يرى ظاهرها
من باطنها ولهذا بياض الفضة ، فأدى النظم الكريم هذا المعنى بأن شبهها
بالقوارير واستعار القوارير لها لإفادة صفاء الزجاج ، ثم أبدع فى هذه
الاستعارة بأن جعل القوارير من الفضة لإفادة البياض فوقع الإشكال فى
بادئ الرأى فى أنها من الزجاج أو من الفضة ، ثم تأملنا فعلينا أن المراد ما
تقدم فجاءت استعارة بدیعة لعرضها الأكواب فى صورة هى غاية فى الغرابة
هذا كلامهم . والواقع أن الموجود فى الآية تشبيه بدیع لا استعارة ، لأن
« كانت » بمعنى خلقت وقوارير حال وقوارير الثانى بدل منه ومن فضة صفة
للبدل فيكون المشبه مذكورا وهو الضمير المستتر فى كانت .

والجمل فى اللغة المهم : — وفى الاصول لفظ خفى مراده من نفسه
بحيث لا يدرك إلا ببيان من المتكلم به ، وأسبابه ثلاثة الاول : الغرابة كقوله
تعالى « إن الإنسان خلق هلوعا » وإجمال الهلوع بدينه الله بما بعده . الثانى احتمال
اللفظ معانى متساوية فى التبادر كالمشترك بلا قرينة كما لو أوصى بعين لفلان
ولم يبين أهى أمة أو شىء من الذهب أو العقار أو أوصى لمواليه وله عبيد
وأسياد أعتقوه ولم يبين أيهما أراد ؛ الثالث : نقل اللفظ من معناه الظاهر
إلى معنى مبهم أراد الناقل كالصلاة والصوم ، والمفلس قالوا والربا . فإن
العرب كانوا يستعملون هذه الالفاظ فى معانى معروفة لهم . فلما جاءت الشريعة
أرادت منها معانى كانت مهمة عليهم قبل البيان ، قال النبي ﷺ « أتدرون ما
المفلس ؟ قالوا من لا دينار له ولا درهم . قال لا ولكن الذى يأتى يوم
القيامة وقد ضرب هذا وشتم هذا » الحديث . وقال تعالى « وحرم الربا »
والربا فى اللغة الفضل وليس كل فضل حرام بالإجماع ولم يعلم أن

المراد به أى فضل فكان بجحلا فينبه النبي ﷺ بحديث « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل يدأ بيد والفضل ربا » لكن لم يبين أن هذه الستة كل أموال الربا لعدم الحصر وتمكن معرفته في غيرها بالعقل بعد الطلب والتأمل فبقى مشكلاً فيما وراءها فاحتيج بعد الطلب والتأمل لتعرف علة الربا وبها تعرف حقيقته كاملة .

والمتشابه في اللغة : — الأمر الملتبس وفي الأصول لفظ خفي مراده من نفسه بحيث لا يدرك في الدنيا : كالحروف المقطعة في فاتح السور مثل « المر ، حم » ، وكالصفات التي ثبت بالنص نسبتها إلى الله واستحال قيام معانيها الظاهرة به سبحانه لتنزهه عن الحدوث والنشئيه مثل اليد والعين قال تعالى « يد الله فوق أيديهم » ولتصنع على عيني ، وكالأفعال التي ثبت بالنص صدورها عن الله مع استحالة نسبة معانيها الظاهرة إليه سبحانه لتنزهه عن الجسمية والجهة مثل « وجاء ربك والملك » « ينزل ربنا في كل آخر ليلة إلى سماء الدنيا » إنكم سترون ربكم يوم القيامة ، فإن جمهور السلف قالوا إن التشابه استأثر الله بعلمه فيفوض العلم بمعانيه إليه ويجب السكوت عن تأويله مع اعتقاد أنه حق من عنده تمييزاً للمؤمنين من الزائغين ويأتى الخلاف فيه . فإن قلت إذا ورد نص لا يعرف معناه بالتأمل فكيف يعرف أنه بجمل فيرجى بيانه من الشارع أو متشابه فلا يرجى قلت إن ورد هذا النص في حكم عملي رجي بيانه قطعاً لأن طلب العمل بدون البيان محال فيكون بجحلا وإن ورد في غيره كان متشابهاً .

« حكم هذه الاقسام »

حكم الخفي الطلب أى البحث القليل لمعرفة الداعى إلى ما أوجب الخفاء فيبحث عن السبب في اختصاص بعض أفراد المعنى باسم : أهو لزيادة المختص على معنى اللفظ العام فيشملة ويثبت فيه حكمه كالطرار أم لنقص عنه فلا يشمله ولا يثبت فيه حكمه كالنباش . وحكم المشكل الطلب أى النظر

في احتمالات اللفظ ثم التأمل أي الاجتهاد في الفهم لمعرفة المراد وهو أرجحها وحكم المجمل التوقف عن العمل به إلى بيانه ، ثم الاستفسار أي طلب البيان من المتكلم . ثم البيان إما أن يكون شافياً أو غير شاف فإن كان شافياً بقطعي سمي مفسراً كبيان الصلاة والصوم وإن كان بظني سمي مؤولاً كقوله تعالى « فامسحوا برؤوسكم » على القول بإجمال هذا النص في مقدار المسح وقد بين بحديث مسحه ﷺ على الناصية والحكم المستفاد من المؤول ظني ولهذا لا يكفر جاحد وجوب مسح الربع وإنما سموه فرضاً من حيث العمل لأن جواز الوضوء يفوت بفوته ، وإن كان البيان غير شاف انتقل اللفظ من الإجمال إلى الإشكال وحينئذ يأخذ المجمل حكم المشكل فيكون حكمه بعد الاستفسار الطلب ثم التأمل كالربا فإنه عام بلام الاستفراق وهو بخل . بينه النبي بحديث الربا في الأشياء الستة وهو غير شاف لأنه لم يبينه في كل أمواله ولهذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي ﷺ من الدنيا ولم يبين لنا أبواب الربا وحينئذ تطلب الأوصاف الصالحة لعلية الربا كالجنس والقدر وكالطعم في الأطعمة والتمنية في الأثمان وكالاحتياض والادخار ثم يتأمل في اختيار أرجحها لعلية . هذا والمحققون على أن الربا في القرآن لا إجمال فيه والمراد به ما كان يتعامل به عند العرب وهو ربا النسيئة ، كان الدائن إذا حل أجل دينه يقول للدين إما أن تقضى وإما أن تربي فربما وصل الدين إلى أضعاف مضاعفة وأما ربا الفضل فحرم بالسنة سداً للذريعة . أنظر تفسير الفخر وأعلام الموقعين .

وحكم المتشابهة : — وجوب التوقف عن طلب تأويله ومعرفة معناه مع اعتقاد أن المراد منه حق من عند الله وهو وحده العالم به ، فيفوض العلم به إليه ولا يجوز اتباعه لمحاولة تأويله وهذا مذهب الحنفية وأكثر السلف من الصحابة والتابعين ، وقالت الشافعية في فريق من أهل الفقه والتفسير يجوز اتباعه لطلب تأويله وبيان معناه ولهذا أولوا المقطعات بأنها أسماء للصور ويد الله بقدرته وعينه بعنايته ، وتحرير محل النزاع هل يوجد قسم

من الألفاظ في الكتاب والسنة خفي المعنى بحيث لا يمكن إدراكه فلا يجوز تأويله أولاً يوجد قسم كذلك . ومنشأ النزاع موضع الوقف في قوله تعالى « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء ويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب . ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا » في تفسير المحكم والمتشابه أقوال : أقربها ما نقل بن جرير والطبرسي عن جابر بن عبد الله أن المحكم ما يعلم تعيين تأويله والمتشابه ما لا يعلم كالحروف المقطعة في أوائل السور قال ابن جرير وكان قوم من اليهود على عهد رسول الله ﷺ طمعوا أن يدركوا من قبلها معرفة مدة الإسلام فأكذب الله أحذوثهم بقوله وما يعلم تأويله إلا الله وأقرب ما قيل في التأويل أنه التفسير وقيل العاقبة أى ما يؤول إليه أمر معنى المتشابه . فبعض العلماء قرأ بالوقف على قوله « إلا الله » . وفقاً لازماً وجعل الكلام من عطف الجمل فقوله « والراسخون » مبتدأ خبره يقولون والبعض وقف على لفظ « العلم » وعطف « الراسخون » على لفظ الجلالة فيكون الكلام من عطف المفردات فعلى الأول يكون المعنى قصر علم المتشابه على الله وأن الراسخين في العلم أى المتمكنين منه الذين لا يتأتى تشكيكهم لا يعلمون مراده بل يقولون مقالة العجز والتسليم « آمنا به كل من عند ربنا » ، وعلى الثانى يكون المعنى علم المتشابه مقصور على الله والراسخين -- وأيد الوجه الأول أمور الأول أنه أنسب بنظم القرآن لأنه نص على أن من الكتاب متشابهاً وجعل الناس فيه قسمين الزانغون عن الطريق والراسخون في العلم فيجعل اتباع المتشابه صفة الزانغين بقوله « فأما الذين في قلوبهم زيغ » وجعل صفة الراسخين اعتقاد حقيقة المراد منه مع العجز عن إدراكه بقوله « والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » فإنه في قوة وأما الراسخون فيقولون نصدق به علمناه أو لم نعلمه لأن كلا من المحكم والمتشابه من عند الله ، وقلنا في قوة

أما الراسخون لأن قوله تعالى « فأما الذين » يستدعي بحكم اللغة مقابلاً كقوله تعالى « أما السفينة » وأما الغلام « بل يشعر به لو لم يذكر كقوله « فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به » حيث أشعر بجملة . وأما الذين كفروا ولم يعتصموا وقد ذكر المقابل هنا أعنى والراسخون يقولون ، فإن قلت لم لم يكن الأسلوب وأما الراسخون قلت هذا هو مقتضى الظاهر لكن لظهور الغرض وهو بيان حال القسمين عدل عنه إلى مقتضى الحال وهو حذف أما لإيهام عطف المفرد امتحاناً للزائغين والراسخين ليميز الله الخبيث من الطيب وهذا من مقاصده سبحانه كقوله (يفضل به كثيراً ويهدي به كثيراً) (وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس) . (الثاني) أن الله بعد ماذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل مدح الراسخين بقولهم (آمنا به كل من عند ربنا) وهذه العبارة في عادة الاستعمال تقال عند العجز والتسليم فلا تناسب القول بمشاركة الراسخين لعلام الغيوب في العلم بتأويل المتشابه إذ المناسب حينئذ أن يتمدحوا بالعلم تحدثاً بنعمة الله وسر المدح أنهم صدقوا بالمتشابه مع اعترافهم بالقصور عن معرفة المراد منه واعتقدوا أن كلا من المحكم الذي علموه والمتشابه الذي لم يعلموه حق من عند الله) ومدحهم أيضاً بقولهم (ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا) فإنه سؤال للعصمة عن الزيغ السابق ذكره وهو الداعي إلى التأويل . (الثالث) أن جملة يقولون على رأى الشافعية كلام مبتدأ موضح لحال الراسخين بحذف المبتدأ والتقدير هم يقولون وعلى رأى الحنفية لا حذف فيكون أرجح لأن الحذف خلاف الأصل ورد هذا الوجه بأنه لا حذف على رأى الشافعية أيضاً لأن الجملة الفعلية صالحة للابتداء فأى حاجة إلى التقدير . (الرابع) أن ابن مسعود قرأ « وإن تأويله إلا عند الله » وهى نص في نفي علم المتشابه عن غير الله لأن « الراسخون » على هذا لا يحتمل العطف على لفظ الجلالة وكذلك قراءة ابن عباس وأبى (ويقول الراسخون في العلم) وتوافق القراءات واجب ، فهذه الوجوه الأربعة ترجح أن الوقف على لفظ الجلالة لازم وأن الكلام من عطف الجمل .

وهنا اعتراضان : - (الأول) أن المقصود من الكلام الإفهام فإذا لم يكن للراسخين علم بالمتشابهة فإفادة في إنزاله ، والجواب أن الفائدة امتحان الراسخين بالتوقف عن طلب علم المتشابهة لأن العلم بما مجهول أعز أمانهم فإذا أمروا بالتوقف شق ذلك على نفوسهم ، وهذا كما امتحن من عنده نوع جهل ببذل الطاقة في التعلم ، وامتحان الراسخين أعظم لأنه بترك محبوبهم وهو العلم إذ هو أشق على النفس من طلب الجاهل ما لا يريدو أعظم نفعاً لكثرة الثواب بكثرة المشقة . (الثاني) كيف يقال بوجوب التوقف مع أن العلماء تكلموا في تأويل المتشابهة من غير تكدير وهو إجماع سكوتي على جوازه . أجب بأن وجوب التوقف مذهب السلف من الصحابة والتابعين فلما ظهر أهل البدع وتمسكوا بالمتشابهة في آرائهم الباطلة اضطرب الخلف إلى التكلم في المتشابهة دفعاً لهذه البدع . ورد بأن تأويل المتشابهة كان بين السلف في القرن الأول والثاني بل نقل عن بعض الصحابة والتابعين كابن عباس وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم وأبيه ومجاهد وابن جريج وابن نجيم كما في ابن جرير عند تفسير أول سورة البقرة . والحق أن وجوب التوقف وجواز التأويل رأيان للسلف والخلف كما اختلف أهل التفسير في المراد بالمتشابهة والتأويل في الآية السابقة لكن نظم القرآن يرجح القول بوجوب التوقف بالمؤيدات التي قدمنا .

الدليل اللفظي السمعى قد يفيد اليقين

قالت المعتزلة وبعض الأشاعرة الدليل اللفظي لا يفيد اليقين فيما يشته من المعاني والأحكام وغاية الأمر أنه يفيد الظن بها فالأحكام الكلامية والأحكام الفقهية الثابتة من طريق الكتاب أو السنة كلها ظنية ولهذا قال البعض الفقه في الحقيقة الظن بالأحكام الشرعية ولا علم فيه . وقال الجمهور الدليل اللفظي منه ما يفيد اليقين كأقسام الظاهر التي لم يدخلها تخصيص ولا تأويل وكالخبر المتواتر والمشهور ومنه ما يفيد الظن كالعام المخصوص وكالمؤول . اعتل الأولون بأن الدليل اللفظي مبنى على أمور ظنية وكل ما هو

كذلك لا يفيد اليقين ، أما الكبرى فبينما بنفسها ، وأما الصغرى فدلالتها أن
الدليل اللفظي لا يفيد معناه إلا وهو متوقف على أمور عشرة ظنية : ثلاثة
منها وجودية وهي نقل اللغة والنحو والصرف وسبعة عدمية وهي : عدم
الاشتراك والمجاز والنقل والإضمار ، والتقديم والتأخير ، والنسخ والمعارض
العقلي وزاد في المواقف عدم التخصيص فإذا أردت الاستدلال على عقوبة
قاطع الطريق بآية المحاربة توقفت الدلالة عليها على نقل اللغة عن العرب في
هذه الآية أى نقل أن هذه الألفاظ موضوعة لتلك المعاني لمعرفة معاني
المفردات كنقل أن أو لأحد الشيئين ونقل النحو عن أئمة لمعرفة معاني
التراكيب كنقل أن المبتدأ مرفوع ونقل الصرف عن أئمة لمعرفة هيئات
المفردات كنقل أن وزن يفعل من الثلاثي فعل مضارع ، وتوقف أيضاً على
أمور عدمية وهي عدم الاشتراك إذ لو كان اللفظ مشتركاً جاز أن يكون
المراد معنى آخر ، وعدم المجاز إذ لو كان مجازاً كان المراد المعنى المجازي
لا الحقيقي ، وعدم الإضمار أى ملاحظة لفظ مضمرة في الكلام إذ لو أضمر
في الكلام شيء تغير معناه مثله « إذا وقعت الواقعة ليس لوقعتها كاذبة » أى
نفس كاذبة وعدم النقل أى استعمال اللفظ في ما وضع له ثانياً بحيث صار
حقيقة في المعنى الثاني لأنه على فرض النقل يكون المراد به المعنى المنقول
إليه ، وعدم التخصيص لأنه على فرضه يكون المراد بعض الأفراد لا كلها
وعدم التقديم والتأخير لأنه على فرضهما يكون المراد معنى آخر غير المتبادر
من الكلام مثلها قوله تعالى « وأسروا النجوى الذين ظلموا » قالوا فيه تأخير
المبتدأ وتقديم الخبر والتقدير : والذين ظلموا أسروا النجوى لئلا تكون
الآية على لغة ضعيفة وهي التي تلحق بالفعل علامة التثنية والجمع مع ذكر
الفاعل المثنى أو المجموع وقيل لا تقديم والذين بدل من الواو في قالوا ، وعدم
النسخ إذ لو وجد بطل الدليل وعدم المعارض العقلي إذ لو وجد قدم على
الدليل اللفظي كقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) فإن الاستواء
الجلوس وهو محال على الله للقطع بنفي التشبيه فيراد به الاستيلاء لاحقيقته
أو يفوز المراد بالاستواء إليه تعالى . ثم هذه الأمور كلها ظنية أما

الوجوديات فلأن النقل إما عن طريق التواتر أو الأحاد والأول منتف والثاني فيه عدم عصمة الرواة عن الكذب ، وأما العدميات فتعرف بالاستقراء الناقص لتعذر الكمال وهو دليل ظني .

وأجيب عن هذا الدليل بالبطلان بمنع الصغرى ، أما في الوجوديات فلأن نقل بعض اللغات وقواعد النحو والتصريف بلغ حد التواتر كنقل السموات والأرض والعلم ورفع الفاعل ، وأن يعلم وما على وزنه فعل مضارع فكل تركيب مؤلف من مثل هذه المتواترات أو من المشهورات يكون قطعي الدلالة كقوله تعالى « يعلم ما في السموات والأرض » وغيره ظني ونحن إنما نقول بقسمة الدليل إلى قطعي وظني ولا ندعي القطعية فيه كله . على أنا نعارض دليلكم بمثله وهو لو كان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لزم إنكار جميع الأحكام الثابتة بالتواتر كوجود مكة وبغداد وهو سفسطة أو عناد ، وأما في العدميات فلائها خلاف الأصل : والعقلاء يحملون الكلام على ما هو الأصل للقطع بأنه المراد وإلا ارتفع الوثوق عن الألفاظ وبطلت فائدة التخاطب ولا يستعملون الكلام في خلاف الأصل إلا عند القرينة ، فثبت أن الدليل اللفظي منه ما يفيد العلم ومنه ما يفيد الظن . لسكن الرازي والعضد صرحا بأنه قد يفيد اليقين في الأمور الشرعية أي المدركة بالشرع فقط كحجية الإجماع ووجوب الصلاة دون الأمور العقلية لعدم الجزم بنفي المعارض العقلي بمجرد النقل : انظر شرح المواقف قبيل الموقف الثاني . ثم العلم القطعي قسيمان الأول ما انتفى فيه الاحتمال أصلاً كالحكم والمفسر والمتواتر ، والثاني ما انتفى فيه الاحتمال الناشئ عن الدليل كالأظهر والنص والخبر المشهور فالأول يسمونه علم اليقين والثاني علم الظمأنينة .

دلالة اللفظ على المعنى « أقسامها ، بيان الأقسام »

تمهيد : - موضوع هذا البحث بيان طرق دلالة اللفظ على المعنى بعد أن بينا حالها ظهوراً وخفاء . والدلالة عند الأصوليين كون اللفظ بحيث إذا

أرسل فهم منه المعنى عند العلم بالوضع . سواء أ كان المعنى عين الموضوع له أم جزؤه أم لازمه وسواء أ كان حقيقيا أم مجازيا لأن الكلام في الدلالة الوضعية وهى مالموضع مدخل فيها ولو بالقرينة

ثم لبيان أقسامها لا بد من ذكر مقدمات « الأولى » الدلالة إما بنفسها
النظم أى اللفظ وإما بالواسطة . فالأولى الدلالة على كل المعنى أو جزئه أو لازمه الذاتى المتأخر . فالدلالة على الكل كدلالة « وأحل الله البيع » على إباحة مبادلة مال بمال والدلالة على الجزء كدلالة أقيموا الصلاة على طلب الركوع أو السجود والدلالة على اللازم كدلالة الآية الأولى على ثبوت ملك العاقدين فى البدلين ووجوب تسليمهما ، والدلالة بالواسطة إما بواسطة العلة اللغوية أو بواسطة التوقف . فالأولى كقوله تعالى « ولا تقل لها أف ولا تنهرهما » فإن العالم باللغة أى بوضع الالفاظ لمعانيها يفهم أن الله حرم على الولد أن يقول لوالديه أف لكما وأن يزرعهما لعله هى أذاهما ، ثم يفهم أن كل ما فيه أذى لهما كالضرب والحبس والامتناع من الإنفاق يحرم على الولد أن يفعله بهما لهذه العلة فالدلالة على المعنى الثانى بواسطة العلة اللغوية ، والثانية كقول شخص لآخر بعث منك هذه الدار فقال الآخر فهى وقف فإنه يفهم قبول البيع لتوقفه عليه إذ لا يقف العاقل مالا يملك . والدلالة بالواسطة هى دلالة على اللازم أيضا « المقدمة الثانية » اللازم على قسمين : الأول المتأخر وهو المعنى الذى يثبت تابعا لمعنى اللفظ المطابقى أو التضمنى وهو إما لازم بين المعنى الخاص أو بالمعنى الاعم وإما لازم عقلى أو عرفى كزوم الحركة للحيوان وثبوت الملك للبيع . وإما لازم واضح يفهمه كل أحد أو خفى لا يفهمه إلا الخواص كما يأتى فى بعض أمثلة الإشارة ، وإما لازم ذاتى أو بواسطة العلة اللغوية كما يأتى فى دلالة النص ، الثانى المتقدم وهو المعنى الذى يتوقف على تقديره حصول معنى الكلام توقفا عقليا أو شرعيا ، فالعقلى كتوقف معنى رفع الخطأ على تقدير الإثم لأن رفع الخطأ لا يعقل والشرعى كتوقف وقف الدار فى المثال السابق على القبول لأن العاقل لا يقف ملك غيره ، والدلالة على اللازم المتأخر من باب دلالة العلة

على المعلول وعلى المتقدم من باب دلالة المعلول على العلة « المقدمة الثالثة »
المعنى المفهوم من اللفظ إما أن يساق له الكلام سوقا أصليا أو تبعيا أو
لا يساق له أصلا . فالاول هو الذى من أجله ورد الكلام كما تقدم فى
النص . والثانى هو المعنى الذى يقصد باللفظ إفادته للتوصل به إلى إفهام
المقصود الأصلي . والثالث هو المعنى الذى يدل عليه اللفظ لكن لا يقصده
المتكلم . ففى قوله تعالى « أحل الله البيع وحرم الربا » التفرقة بين البيع والربا
مقصود أصلى ، وإباحة البيع ومنع الربا مقصود تبعى . وثبوت الملك
فى البديلين وحرمة الانتفاع بالربا غير مقصود أصلا .

بعد هذا نقول إن الأصوليين قسموا دلالة اللفظ إلى أربعة أقسام عبارة
النص وإشارته ودلالته واقتضاؤه ، ويلزم منه تقسيم اللفظ إلى دال بالعبارة
ودال بالإشارة الخ ، ووجه الحصر فى الأربعة أن الدلالة على المعنى إما بنفس
اللفظ وإما بالواسطة ، والأولى إن كان المعنى فيها قد سيق له الكلام فهى
العبارة ، وإن لم يسق له فهى الإشارة ، والثانية إن كانت بواسطة العلة اللغوية
فهى الدلالة ، وإن كانت بواسطة التوقف على اللازم المتقدم فهى الاقتضاء
وبهذا يسهل تعريف الأقسام .

عبارة النص وإشارته

عبارة النص هى دلالة اللفظ على معناه الموضوع له أو جزئه أو لازمه
المتأخر إن سيق الكلام له سوقا أصليا أو تبعيا . فهى شاملة للنص والظاهر
وإشارة النص دلالة اللفظ على معناه إن لم يسق الكلام له أصلا ، وجعل
صدر الشريعة ماسيق له الكلام سوقا تبعيا من باب الإشارة ويأتى رده (١)

(١) وقيدنا اللازم فى تعريف العبارة والإشارة بالمتأخر لأن اللازم المتقدم دلالة اللفظ
عليه بطريق الاقتضاء ومعلوم أن الثابت بالاولين ثابت بنفس النظم بخلاف الثابت
بالاقتضاء ، وإنما جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة أو إشارة ، واللازم =

ثم إن الكلام لا يدل على معنى مقصود ، وقد يدل مع ذلك على معنى غير مقصود وقد لا يدل ، لهذا قالوا يلزم من وجود الإشارة وجود العبارة دون العكس .

الأمثلة : — الأول قوله تعالى « وأحل الله البيع وحرم الربا » دل بطريق العبارة على التفرقة بين البيع والربا وهو معنى التزامى للزومه لحل البيع وحرمة الربا وقد سبق له الكلام سوفاً أصلياً لأن الجملة الكريمة نزلت رداً على من قال إنما البيع مثل الربا ودل أيضاً بطريق العبارة على معناه المطابق وهو إباحة البيع والمنع من الربا لسوق الكلام له سوفاً تبعياً للتوصل به إلى فهم المعنى الالتزامى المقصود بالأصالة ، ودل بطريق الإشارة على اللوازم الأخرى كاتتقال ملك البدلين ووجوب تسليمهما فى البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزوائد فى الربا . وجعل صدر الشريعة دلالة الآية على معناها المطابق من باب الإشارة لأنه فهم أن السوق المذكور فى تعريف العبارة المراد به السوق الأصلى والصحيح أن المراد به ما يعم الأصلى والتبعى كما نص عليه فى شرح أصول البزدوى وجعل أبو اليسر دلالة الآية على حل البيع وحرمة الربا وعلى التفرقة بينهما من باب العبارة ويؤيد هذا أن تسمية ما دل عليه اللفظ صراحة بالإشارة بعيد عن ذوق البلغاء ولهذا غلب وجود

المتقدم غير ثابت بنفس النظم ، لأن دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كدلالة العلة على المعلول ودلالته على اللازم المتقدم كدلالة المعلول على العلة ، والدلالة الأولى مطردة بخلاف الثانية لأن المعلول لا يدل على العلة إلا إذا كان مساوياً لها كالنهار على الشمس بخلاف المعلول الأعم كالضوء لا يدل على الشمس لجواز أن يكون مبعثه القمر أو السكرباء . والمطر دلكليته أقوى ومعتبر بخلاف غير المطر ، فمحسن أن يقال النص المثبت للعلة مثبت للمعلول بنفسه ، ولم يحسن أن يقال النص المثبت للمعلول مثبت للعلة بنفسه لعدم الاطراد . فلماذا جعلت الدلالة على اللازم المتأخر بنفس النظم عبارة أو إشارة دون الدلالة على المتقدم .

الإشارة في الدلالة على اللازم المتأخر غير المقصود كدلالة قوله تعالى « وكلا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » على جواز الإصباح جنباً وقوله « لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة » على صحة الزواج من غير ذكر المهر ودلالة قوله ﷺ « إن ثمن السكب من السحت » على انعقاد بيع السكب لأن البيع لازم للثمن ، وقد تكون الإشارة خفية محتاجة إلى التأمل كدلالة « وحمله وفصاله ثلاثون شهراً » على أقل مدة الحمل ولهذا خفيت على كثير من الصحابة مع علمهم وذكائهم .

المثال الثاني : — قوله تعالى « للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم » هذه الآية متصلة بما قبلها « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذی القربى والیتامى والمساكين وابن السبیل » لأن قوله للفقراء بدل من قوله « ولذی القربى » وما بعده ، قال القدماء دلت الجملة السكرية بطريق العبارة على أن الله أوجب للفقراء المهاجرين من ذوی القربى والیتامى سهماً من الغنيمة ، ودلت بطريق الإشارة على زوال ملك المهاجرين عن أموالهم التي كانت بمكة . ، ودلت بالإشارة أيضاً على اللازم وهو ملك الكفار لما استولوا عليه من أموال المسلمين الخلفة في دار الحرب لأنه يلزم من وصفهم بالفقراء ، وقد كانوا ذوی ديار وأموال زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب . وأن الديار والأموال صارت ملكاً للكفار بالاستيلاء ، لأن الملك لا يزول إلى غير مالك . ويأتي تحقيق هاتين الدالتين .

وكانت الآية عبارة في المعنى الأول لأنها سميقت له وإشارة في الأخيرين لعدم السوق واستدل صدر الشريعة بكلام القدماء في الآية على أن عين المعنى وجزءه ثابتان بنفس النظم : لأنهم نصوا على أن الثابت بالعبارة والإشارة ثابت بنفس النظم ونصوا أيضاً على أن دلالة الآية على إيجاب سهم للفقراء عبارة ، وعلى زوال ملكهم عما تركوه إشارة . قال الأول هو الموضوع ٧٢ — الوسيط في أصول الفقه

له والثاني جزؤه لأن الفقراء هم الذين لا مال لهم . فزوال ملكهم عن أموالهم
المخلفة بمكة جزء لهذا المعنى . ونحن نمنع لصدر الشريعة أن زوال الملك جزء
معنى الفقراء « لأن جزؤه في الحقيقة هو عدم ملكهم للديار والأموال أما
الزوال فهو لازم متقدم محتاج إلى تقديره لصحة إطلاق الفقراء على
المهاجرين الأغنياء . وبناء عليه نمنع للقضاء أن دلالة « للفقراء » على زوال
الملك من باب الإشارة بل هو من باب الاقتضاء لأنه دلالة على لازم
متقدم (١) .

المثال الثالث : — قوله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
بالمعروف » المولود له هو الوالد ، وعبر عنه بالمولود له للدلالة على أن الوالد
أخص بولده من أمه وغيرها ، فهو منسوب إليه وحده فكان عليه وحده
الإنفاق عليه والضمير في رزقهن عائد إلى الوالدات مطلقا أو المطلقات غير
المعتدات كما قالت الحنفية ، والمعروف هو المعتاد في الإنفاق على أمثاله الذي
لا إسراف فيه ولا إقتار ولا كلفة فيه ولا إضرار ، فالمعنى يجب على الآباء
الإنفاق على الوالدات لإرضاعهن أولادهم نفقة متعارفة ، فالجمله الكريمة
دلت بطريق العبارة على المعنى المطابق وهو إيجاب نفقة الوالدة على الوالد
الذي كانت الولادة لأجله لأنها سبقت له . وبطريق الإشارة على أربع معان
أخرى لأنها لم تسبق لها الأول ، على معناها التضمني وهو أن نسب الولد
إلى أبيه وحده وأن للأب وحده ولاية تملك ماله عند الحاجة . وإنما كان
هذا معنى تضمنيا لأن المعنى المطابق للأم في قوله وعلى المولود له الاختصاص

(١) والظاهر أن دلالتها على ملك الكفار لما استولوا عليه من باب الاقتضاء
أيضا لأنه لازم لزوال الملك المقتضى . وقال الشافعي لا تدل الآية على زوال
الملك ولا على ملك الكفار لأن لفظ الفقراء مجاز عن الأغنياء بقرينة من ديارهم
والجواب أن إضافة الديار إليهم مجاز باعتبار ما كان إن نظرنا إلى وقت استحقاقهم
من الغنime أو حقيقة إن نظرنا إلى وقت الأخراج .

الكامل وكاله باختصاص الوالد بالولد ونسبه وبماله (١) لكن تملك الولد غير مشروع فيستثنى مما دلت عليه الالام «الثاني» على لازم اختصاص الأب بنسب الولد . وهذا اللازم هو انفرد الوالد بالإنفاق على ولده لأنه لا يشاركه أحد في نسبه فلا يشاركه أحد في حكمه وهو الإنفاق ، لأن من له غم النسب فعليه غم الإنفاق ، والفرق بين هذا المعنى والمعنى الثابت بالعبارة أن ذاك وجوب أصل الإنفاق على الوالدة وهذا الإنفراد به على الولد « الثالث » على لوازم أخرى لاختصاص الأب بالنسب كاهلية الولد للخلافة وكفائه للقرشية إذا كانتا لأبيه . « الرابع » أن قوله « بالمعروف » يدل بطريق الإشارة ، على أن أجر إرضاع الأم لا يجب تعيين جنسه وقدره ، لأن المعروف الذي وجب الإنفاق بحسبه هو المعتاد في الإنفاق من مثله على مثلها . من غير كلفة ولا إضرار . أما أجر إرضاع غير الوالدة للولد ، فالآية تدل على عدم وجوب تعيين جنسه وقدره أيضا ، لكن لا بنفس النظم لأن حديثها عن الوالدة بل بدلالة النص لأن عدم وجوب التعيين في الوالدة معلل بعدم إفضاء جهالة الأجر إلى المنازعة ، إذ المعتاد أن الوالد يعطى الكفاية من الطعام والكسوة لأن نفعه إلى ولده وعائد في المسأل إلى شخصه « وهذه العلة موجودة في غير الوالدة من الأظآر قال صدر الشريعة لما استدلل المتقدمون بإشارة الآية على اللازم جعلوا اللازم المتأخر ثابتاً بالنظم ، كما استدلل في المثال السابق بصنيعهم على أن الجزء ثابت بالنظم .

المثال الرابع : — قوله تعالى : « وعلى الوارث مثل ذلك » . . قال

جل (٢) المفسرين معناه وعلى وارث الولد مثل ما كان على أبيه لو لدته من

(١) الولد يملك ماله على الحقيقة لكن للأب ولاية التصرف فيه لنفقته هو بقدر الحاجة للآية ولحديث أنت ومالك لأبيك وليس له ذلك في مال ابنه البالغ العاقل لزوال الولاية نعم يبيع منقولات ابنه الكبير الغائب بما له من ولاية الحفظ (٢) وبعضهم يرجع الإشارة (مثل ذلك) إلى نفي الضرر فلا تدل الآية على ما استذكره

الرزق والكسوة . فتدل الآية بطريق العبارة على إيجاب نفقة الوالدة على وارث الولد وقيده الحنفية بذى الرحم المحرم لقراءة ابن مسعود المشهورة « وعلى الوارث ذى الرحم المحرم » . وتدل بالإشارة على أن مقدار النفقة الواجبة على الوارث بقدر إرثه من الصغير لأن تعليق الحكم بالمشتق يدل على علية مأخذه فلما علق وجوب النفقة بالوارث دل على أن العلة هي الإرث فيثبت الحكم في محل وجود العلة على قدر وجودها لأن غرم النفقة بغنم الإرث (١)

المثال الخامس : قوله تعالى « ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة » . يعنى فكفارة نكث ما عقدتم أحد الأمور المذكورة وطعم الرجل أكل فالإطعام المتعدى إلى مفعول واحد معناه جعل الغير آكلاً بتقديم الطعام له وتمكينه منه وهذا فى الشرع إباحة لا تمليك والجملة السكرية تدل بالعبارة على إيجاب واحد من الإطعام والكسوة والتحرير لكفارة اليمين وبالإشارة على أن الأصل فى الكفارة بالإطعام إباحة الطعام للمساكين بتمكينهم من تناوله لأنه مقتضى حقيقة الإطعام وهو رأى جمهور الفقهاء . ويلحق بالإباحة التمليك بدلالة النص لأن جواز الإباحة فى الطعام معلل بقضاء حاجة المساكين وهذه العلة موجودة فى التمليك بل هى فيه أقوى لأن فى الإباحة قضاء حاجة الأكل فقط وفى التمليك قضاء حاجات كثيرة كأجر المسكن وشراء الثوب وقضاء الدين فأيهما فعله المكفر أجزأ عن الكفارة . وقال الشافعى لا يجوز إلا بتمليك الطعام قياساً على الكسوة حيث لا يجوز فيها

(١) واعلم أن قوله تعالى « وعلى المولود له رزقهن » وقوله « وعلى الوارث مثل ذلك » يدلان بطريق الدلالة على وجوب نفقة الولد على أبيه لان الدليلين أوجبا نفقة الوالدة على الوالد ثم على الوارث لحاجة الولد إذ الولد يحتاج إليهما لارضاعه وتربيته وخدمته وهذه العلة أى الحاجة موجودة فى الولد بالطريق الأولى فتجب نفقته عليهما .

إلا بالتخليك إجماعاً . والجواب أنه قياس مع الفارق لأن الكسوة هي الثوب والشارع جعل عيناها هو الكفارة فوجب تقدير ما يصير به الثوب كفارة وهو تملكه دون إباحته أى إعارته لأن الإعارة ترد على المنافع فتقديرها تكون الكفارة منافع الكسوة لا عيناها . وللشافعي أن يقول الكسوة مصدر بمعنى الإلباس كما في كثير من كتب اللغة والتفسير فحيث قلتم بالتخليك فيها لزم القول به في الإطعام لأن التفرقة حينئذ بلا سبب . قلنا إن سلمنا تفسير الكسوة بالإلباس فلا يلزم من اشتراط التملك فيها اشتراطه في الإطعام لأن الإباحة في الإطعام مقتضى حقيقته وتحصل بأكله على ملك المبيع وبه يتم مقصود الكفارة إذ لا يمكن الاسترداد بعد الأكل والاباحة في الثوب بلبسه على ملك المبيع ولا يحصل المقصود به لأنه إعارة فللمالك استرداد الثوب متى شاء فلزم اشتراط التملك فيه . هذا والظاهر أن المراد بالكسوة الإلباس للتجانس في المصدرية إذ هي معطوفة على المصدر أى الإطعام ومعطوف عليها التحريم (١)

المثال السادس : قالت امرأة لزوجها تعاتبه : تزوجت على فقال إرضاء لها : كل امرأة لى طالق : طلقت كل نسائه قضاء فطلاق غير المعاتبة بالعبرة لأنه المعنى الذى سيق له الكلام وطلاق المعاتبة بالإشارة لأن الكلام دل عليه ولم يسق له ، وفيه إشارة أيضاً إلى اللازم وهو احكام الطلاق كوجوب العدة ومؤخر المهر .

دلالة النص

هي دلالة اللفظ على الحكم في شيء سكت عنه النص لوجود علة فيه يفهم

(١) وبما استدل به الشافعي أن الإطعام في اللغة التملك تقول أطعمتك هذه الارض أى ملكتها قلنا هذا معنى المتعدي إلى اثنين وما هنا متعدى إلى واحد ومنها قياس الكفارة على الزكاة وصدقة الفطر في وجوب التملك لان الجامع سد حاجة الفقير قلنا فرق لان الشارع أمر في الاصل بالتملك حيث قال آتوا الزكاة وأدوا صدقة الفطر أى ملكوا وفي الفرع اكتفى بالإطعام لما قدمنا

بطريق اللغة أن الحكم في المنطوق لأجلها : كقوله تعالى «ولا تقل لها أف»
 دل النهي فيه على حرمة شيء نطق به النص وهو قول الولد لأبيه أف لكما
 وفهم أهل اللغة أن علة الحرمة أذاهما وهي موجودة في شيء سمكت عنه النص
 وهو الضرب أو الشتم أو التجويع فيحرم بدلالة هذا النص وكقوله تعالى
 «ولا يأتى الشهاداء إذا ما دعوا» دل على حرمة الإباء عن الشهادة عند طلب
 الخصم وهذا الحكم معلل لغة بتضييع الحق والعلة موجودة في إباء من لم
 يطلب منه ولكنه يعلم أنه إن لم يشهد ضاع الحق لأنه لم يحضر الحادثة غيره
 فيحرم إباؤه بالدلالة ، وقوله تعالى «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء»
 دل على وجوب العدة على المطلقة لمعرفة براءة الرحم وهذه العلة يفهمها أهل
 اللغة وهي موجودة في المفسوخ زواجها بسبب كالردة أو عدم الكفاءة فتجب
 عليها العدة بالدلالة . ولا فرق في الدلالة بين أن يكون المسكوت أولى بالحكم
 من المنطوق بقوة العلة فيه كما في المثال الأول أو يكون مساوياً له لوجود العلة
 فيهما بنسبة واحدة كما في المثال الثانى والثالث وبعض الشافعية شرط الأولوية
 فيها وهو مردود . وتسميها الشافعية مفهوم الموافقة لأن حكم المسكوت الذى
 دل عليه اللفظ موافق لحكم المنطوق ، وفوى الخطاب لأن المعنى الذى افادته
 يفوح أى يتبادر من اللفظ بمجرد من غير أن يستعمل فيه . ثم إن العلة في
 الدلالة ثابتة بطريق اللغة كما قلنا بمعنى أن معرفتها لا تتوقف على الاجتهاد بل
 يدركها من النص من يعرف اللغة أى يعرف الألفاظ ومعانيها وليس المراد
 أن يعرفها كل من يعرف اللغة كما قال صدر الشريعة لجواز أن يفهمها البعض
 دون البعض لخفائها كوجوب الحد فى الزنا ويأتى ، أما القياس فعلمته لا تعرف
 إلا بالاجتهاد والرأى أو بالنص عليها فى الكتاب أو السنة أو الاجماع عليها
 ولا يسكنى فى معرفتها العلم باللغة ، ولهذا كانت الدلالة مغايرة للقياس فعلتها
 ثابتة باللغة وعلمته ثابتة بالاجتهاد ^(١) والنص . وهذه المغايرة رأى الجمهور

(١) فقولنا فى تعريف الدلالة «لوجود علة» خرج به العبارة والاشارة
 والاقضاء لأنها تدل بنفس النظم أو بالتوقف وقولنا بطريق اللغة خرج به القياس .

وقال بعض الحنفية وإمام الحرمين والرازي إنها نوع من القياس وهو نص الشافعي في الرسالة وسموها قياساً جلياً لأن فيه إلحاق فرع بأصل في علة هي أقوى في الفرع ، والصحيح ما قال الجمهور لأمر : الأول أن الدلالة ثابتة قبل القياس لأن العالم باللغة يفهم من « لا تقل لها أف » لا تضرهما سواء علم شرع القياس أو لا . « الثاني » أن المنصوص عليه في الدلالة قد يكون جزءاً من المسكوت كما لو قال لزوجها لا تعطى الفاسق من مالى قرشاً فإنه يفيد بالدلالة نهيها عن إعطاء ما فوقه مع أن القرش جزء منه أما القياس فالأصل فيه لا يكون جزءاً من الفرع أبداً . (الثالث) أن نفاة القياس كالظاهرية قالوا بالدلالة .

وتنقسم الدلالة إلى ضرورية ونظرية : - (فالأولى) ما كانت العلة فيها ووجودها في المسكوت جليين متفقاً عليهما سواء أكان وجودها في المسكوت أقوى أو مساوياً فمثال الأقوى حرمة ضرب الأبوين للأذى المفهوم من قوله تعالى : « ولا تقل لها أف » ومثال المساوى وجوب الكفارة بالاستمتاع في نهار رمضان في حق غير الأعرابي بدلالة حديث الجماعة أن أعرابياً قال للنبي ﷺ « وقعت على امرأتى في رمضان فقال هل تجد ما تعتق رقبة » الحديث لأنه فهم لغة أن علة وجوب الكفارة جنائته على صوم رمضان (والثانية) ما كانت علتها أو وجودها في المسكوت خفياً مختلفاً فيه وقد أوردوا لهذا أمثلة المثال الأول : حديث الأعرابي السابق فإنه أفاد بعبارة وجوب الكفارة

على الزوج بمواقعة أهله في نهار رمضان وبالدلالة وجوبها على الزوجة لأن علة الوجوب عليه المفهومة لغة هي الجنائية على الصوم بتفويت ركنه عمداً عدواناً وهي موجودة فيها ولهذا وجب عليها الحد إن كان الوقاع زناً ، وقال الشافعي لا تجب على الزوجة وهو أقوى الأقوال في مذهبه لأن علة الوجوب كما قال الشيرازي في المذهب أن الكفارة حق مالى يختص بالوقاع كالمهر فاختص به الرجل دون المرأة ولهذا سكنت النبي ﷺ عن وجوبها على الزوجة مع أنها وردت في سؤال الأعرابي فكان سكوته بياناً لحكمها إذ لو وجبت

عليها لم يحز السكوت في مقام البيان . قلنا لم يسكت لأن جوابه دل بعبارة ودلالته وقد أيد الدلالة حديث الدارقطني عنه عليه السلام مرسلاً من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر .

المثال الثاني : - حديث الأعرابي المذكور : دل بالعبارة على وجوب الكفارة بإفساد الصوم بالوقاع ، وبالدلالة على وجوب الكفارة بإفساده بالأكل والشرب لأن العلة المفهومة لغة لحكم المنطوق هي الجنائية على الصوم بتفويت ركنه عدواناً وهي متحققة في الأكل والشرب لأنه الإمساك عن المفطرات الثلاثة ففي كل منها تفويت للركن على السواء فالعلة مساوية ، وجعلها البعض كصدر الشريعة أقوى لأن الصوم قهر النفس بمنعها عن شهواتها ، والقهر في الأكل والشرب أكبر لأن الصبر عنهما أشد ودعوة النفس إليهما أكثر بخلاف الإستمعاق فإن قهر النفس فيه أخف لأن طلبها له أقل فتسكون الجنائية على الصوم بالأكل والشرب أعظم فهي أحوج إلى الزاجر ، قالوا كيف يكون من باب الدلالة مع أن علة الحكم لم يفهمها المبرزون في اللغة كالشافعي والجواب أنه فهم أنها حق مالى بسبب الجنائية المغالطة على الصوم لأنه أخش في انتهاك حرمة الشهر وهذه العلة ليست موجودة في الأكل والشرب فهو اختلاف في فهم العلة اللغوية لحقائهما .

المثال الثالث : - قوله تعالى « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » قال صاحبان والشافعي (١) . أفادت الآية بالدلالة وجوب حد الزنا على من عمل عمل قوم لوط لأنهم فهموا باللغة أن علة وجوبه في الزنا هو قضاء الشهوة بسفح الماء أى إراقتة في محل محرم مشتهى وهذه العلة موجودة في اللواط بل هي أقوى لأن سفح الماء فيها تضييع لا ينشأ عنه الولد وحرمتها أشد لأن محلها لا يحل أبداً بخلاف محل الزنا فإن حرمة تزول

(١) أحمد معهم في القول بالحد والمشهور في كتب الشافعية والحنابلة الاستدلال بحديث البيهقي عن أبي موسى ، إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان ، قال ابن حجر في التلخيص فيه محمد بن عبد الرحمن القشيري كذب أبو حاتم .

بالزواج وملك اليمين وقال أبو حنيفة عقوبته التعزير لا حد الزنا لأن علته غير موجودة فيها إذ هي قضاء الشهوة بسفح الماء المؤدى إلى إهلاك النفس حكماً وإفساد الفراش أى الزوجية واشتباه النسب أما إهلاك النفس فلأن ولد الزنى ليس له من ينفق عليه لأن نفقته لا تجب على الزانى والشأن فى أمه العجز عنها لأنوثتها وليس له من يؤدبه وهو ضائع العرض يفقد الأب الشرعى ولهذا لا يحل الزنا بالإكراه كالقتل ، وأما إفساد الفراش فلإن الزنى بزوجة الغير يوجب اللعان واللعان يوجب الفرقة ، ولم يوجد فى اللواط إلا بعض أجزاء هذه العلة وهو السفح وقضاء الوطر مع أن السفح فى الزنا أشد ضرراً والشهوة أقوى لوجود الداعية من الجانبين فالزنا أكثر وقوعاً فيسكون أحوج إلى الحد الزاجر وترجيح علة الصاحبين بقوة الحرمة فى اللواط لا عبرة به مع فقد الأجزاء الأخرى فإن الدم أشد حرمة من الخمر لأنها تحل بالتخليل . لكن لم يبق به خمر أو مع ذلك يجب الحد فيها لافيه والراجع رأى الإمام . فإن قال له قائل إذا كان الإهلاك والإفساد من العلة فما بال الحد وجب بزنا الخصى والزنى بالعجوز والعقيم والتى لا زوج لها فالجواب أن هذا جزء العلة بالنظر إلى الزنا الغالب فلا يضر عدم وجوده فى القليل .

المثال الرابع : — ما أخرج الطحاوى والدارقطنى عنه عليه السلام « لا قود إلا بالسيف » أى لا يجب القصاص إلا بسبب القتل بالسيف ، ويحتمل أن يكون المعنى لا ينفذ القصاص إلا بالسيف أفاد الحديث بمعناه الأول بطريق الدلالة وجوبه بالقتل بالمشقل عند الصاحبين والأئمة الثلاثة لأنهم فهموا باللغة أن علة وجوب القصاص منه هى الضرب العمى بما لا يطيقه البدن سواء كان بالمحدد كالسيف أو بالمشقل كالحجر الكبير والهاوذة بل الضرب بالمشقل أبلغ لأنه يزهد الروح بنفسه والجرح يزهد بها بواسطة السراية فالقتل بالمشقل أولى بالقصاص ، وفهم أبو حنيفة أن علة الحكم هى الجرح الناقض للبنية ظاهراً بتخريب البدن وباطناً بإزهاق الروح إذ به يتبين قصد الجناية على النفس

الحيوانية (١) وهذه العلة غير موجودة في القتل بالمشقل لأنه ينقض باطن البنية فقط وهو اختلاف في علة لغوية لحفائها . وقول الجمهور هو الراجح ولا يحتاجون في إثباته إلى دلالة هذا الحديث لأنه ضعيف بشهادة الحفاظ كما في تلخيص الحبير ولا أنه محتمل المعنى وحمله على الثاني أرجح لعدم احتياجه إلى التقدير . ولديهم نصوص تثبته بالعبارة منها ما روى الشيخان عن أنس « أن يهودياً رضى رأس جارية بين حجرين فقتلها فأمر النبي ﷺ برض رأسه بين حجرين ، ومنها ما روى النسائي وأبو داود عنه ﷺ « من قتل عمداً فهو قود ، أى فوجبه القصاص والضرب بالمشقل دليل لعدم القتل .

المثال الخامس : قوله تعالى : « ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة » ، وقوله : « ولكن يؤخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين » الآية . . دلت الآيتان بالعبارة على وجوب الكفارة في القتل الخطأ واليمين المنعقدة ودلتا بالدلالة على وجوبها في القتل العمد واليمين الغموس عند الشافعي لأنه فهم أن الكفارة فيهما وجبت للزجر عن ارتكاب محظورهما فإذا وجبت في القتل الخطأ مع قيام عذر الخطأ فأولى أن تجب في العمد الذي لا عذر فيه وإذا وجبت في اليمين المنعقدة عند الحنث وهو كذب طارئ فأولى أن تجب في الغموس السكاذبة من الأصل ، وقال أبو حنيفة وصاحبه إنما وجبت في الخطأ والمنعقدة لتكفير ما فرط بشواب ما فيها من العبادة وللزجر عن ارتكاب محظورهما بما فيها من العقوبة وهما صغيرتان فلا يلزم من شرعها لتكفيرهما أن تشرع في العمد والغموس لأنهما كبيرتان : بيانه أن الكفارة عبادة لما فيها من الصوم وفيها معنى العقوبة

(١) الإنسان نفسان نفس حيوانية يشارك فيها سائر جنسه وهى التى بها الحياة والحس والحركة وحقيقتها بخار لطيف يتكون من أجزء الأغذية ، ونفس إنسانية تخص نوعه وهى التى منها الفهم ومعها الخطاب وهى محل التكليف والثواب والعقاب وهى لا تفتى بخلاف الأولى .

لما فيها من الزجر فلزم أن يكون سببها دائراً بين الحظر والإباحة لتضاف العقوبة إلى الحظر والعبادة إلى الإباحة فيتناسب السبب مع مسببه ؛ فالقتل الخطأ مباح من جهة أنه قصد الرمي إلى صيد أو محارب ، محذور لترك التثبت في الرمي ، واليمين المنعقدة مباحة من حيث إنها تعظيم لله وبها تقوية العزم على الفعل وحسم النزاع في الدعاوى ومحظورة لما قد يترتب عليها من الخس ، والفعل الدائر بين الإباحة والحظر صغيرة تمحوها الكفارة بما فيها من الصيام والإطعام والتحرير لقوله تعالى : « إن الحسنات يذهبن السيئات » . أما العمد والغموس فلا جهة للإباحة فيهما فهما كبيرتان كما وردت به السنة فلا تمحوهما العبادة لأنها إنما تمحو الصغيرة إذ المراد بالسيئات في الآية الصغائر لقوله ﷺ : « الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان كفارات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر » . قد يقال قوله : « يذهبن السيئات » عام في الصغيرة والكبيرة فكيف يخص بخبر الواحد والجواب أنه خص به بعد أن خص منه الشرك بالكتاب .

وهنا سؤالان : - (الأول) إذا كان الفعل المحذور من كل وجه لا يصلح سبباً للكفارة فلم وجبت بالقتل بالمشغل عند أبي حنيفة مع أنه محذور محض . والجواب أنها وجبت به لما فيه من شبهة سببها وهو القتل الخطأ لأن المشغل ليس موضوعاً للقتل بل للضرب كالعضي والضرب مباح من وجه للتأديب وشبهة سبب الكفارة ملحقه بحقيقته لأنه يحتاط في إثباتها لما فيها من العبادة حرصاً من الشارع على تحصيل الطاعات . ونحن نمنع أن المشغل موضوع للضرب . « السؤال الثاني » حيث وجبت الكفارة بالقتل بالمشغل لأن فيه شبهة الخطأ كان ينبغي أن تجب بقتل المستأمن عمداً بمحدد لأن فيه شبهة الخطأ أيضاً للخلل في عصمة دمه وظن القاتل بإباحته لأنه حربي الأصل . والجواب الفرق بين شبهة الخطأ في القتل بالمشغل وشبهة الخطأ في قتل المستأمن فإن الأولى شبهة في الفعل لأن الآلة لم توضع للقتل بل للضرب والشبهة في الثاني شبهة في محل الفعل لأن نفس المستأمن في عصمتها شبهة إذ هو

خربي متمكن من الرجوع إلى داره فصار كأنه فيها ولهذا يرث قريبه الخربي دون الذمي ولا شبهة في الفعل لأنه عمد محض ، ثم الكفارة تجب بشبهة الخطأ في الفعل كالقتل بالمشقل كما وجبت بحقيقة الخطأ فيه كقتل مسلم ظنه صيداً لأنها جزاء الفعل ولا تجب بشبهة الخطأ في المحل لأن بدل المحل هو القصاص : ونوضح هذا بأمرين (الأول) أن القصاص بدل عن المحل أي النفس من وجه وعن الفعل أي القتل من وجه آخر أما الأول فدليلة قوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » ومدخول الباء هو البدل ولأن الأولياء حقاً في القصاص وحقهم متعلق بنفس القتاتل تشفياً وأما الثاني ، فلأن القصاص شرع زاجراً عن هدم بنيان الرب والزواج كالحدود والكفارات بدل عن الأفعال ولأن الجماعة يقتلون بالواحد مع عدم المماثلة في المحل ، أما الكفارة فجزاء الفعل من كل وجه لأنها للزجر وهو على الأفعال . « الأمر الثاني » أن شبهة الخطأ في محل الفعل وفي الفعل تسقط القصاص كما في قتل المستأمن والقتل بالمشقل وشبهة الخطأ في الفعل توجب الكفارة لأن شبهة السبب كحقيقته في باب العبادة احتياطاً كما في القتل بالمشقل ، بناء على الأمرين نقرر أن قتل المستأمن فيه شبهة في المحل دون الفعل لأنه قتل عمد ولهذا سقط القصاص ولم تجب الكفارة ، وأن القتل بالمشقل فيه شبهة في الفعل ولهذا سقط القصاص ووجبت الكفارة .

حكم العبارة والاشارة والدلالة

لهذه الثلاث ثلاثة أحكام الأول أنها تفيد الثابت بها قطعاً أما في العبارة والإشارة فلبثت المعنى بنفس النظم وقد يفيدان الظن بعراض كالتخصيص والتأويل ، وأما في الدلالة فلاضافة الحكم الثابت بها إلى العلة المفهومة من الكلام لغة^(١) ودلالة النص أقوى من القياس ذي العلة المستنبطة لأن

(١) ولا يؤثر على القطعية اشتباه الفهم بالدلالة على بعض العلماء باللغة والفقه —

علتها لغوية والثابت بها ثابت باللفظ كتاباً أو سنة وعلة القياس ثابتة بالرأى والاجتهاد ، فترجح على القياس عند المعارضة أما إن كان القياس منصوص العلة فهما سواء ولا يترجح واحد على الآخر بالقوة .

تثبت الحدود والكفارات بالدلالة لا بالقياس : — ولما كانت الدلالة دليلاً لفظياً خلت عن الشبهة في دلالتها على الحكم فثبت بها ما يندرى بالشبهات كالحدود والكفارات كشبوت الكفارة بالأكل في رمضان وثبوت الرجم في غير مورد النص بدلالة قوله ﷺ في حديث العسيف . « واغديا أنيس على امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها » فإن الأمر معلل بالزنا من محض فيعم جنسه بالدلالة ، ولا تثبت عند الحنفية بالقياس ذى العلة المستنبطة لأن علته ثابتة بالرأى وهى لا تدرك به لاشتغالها على مقدرات لا تدرك بالرأى كضرب مائة في حد الزنا وصوم ستين في كفارة الظهار ، ولأن الحدود والكفارات زواجر ومأخوذات للأثم ، ولا يدرك بالرأى ما يحصل به المحو والزجر وما لا يحصل ، فالشبهة في القياس من جهة الدلالة على الحكم لجواز الخطأ في الرأى والحدود تندرج بالشبهات (١) . هذا وبعض أمثلة الدلالة التى

== كالصاحبين والشافعى فى بعض أمثلة الدلالة لأن هذا الاشتباه لحفاء العلة على أن اشتباه الفهم فى الأمثلة الجزئية لا ينافى قطعية أصلها بل الاشتباه فى الأصل لا ينافى أيضاً فإن الشافعى قد اشتبه عليه قطعية العام قبل التخصيص ولم يؤثر على قطعيته عندها وسره أن الاحتمال إذا لم ينشأ عن دليل لا يعتبر ، فكل مسألة ادعى فيها أحد المجتهدين دلالة النص فهى عنده قطعية والاحتمال الذى اعتبره غيره ليس بناشئ عنده عن الدليل فلا ينافى القطعية . والشافعية قالوا إنها نفيد القطع إن قطع بالعلة وبوجودها فى المسكوت وإلا أفادت الظن والخلاف لفظى مبنى على المراد بالقطع أنه عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل كما قالت الحنفية أو عدم الاحتمال أصلاً كما قالت الشافعية .

(١) وقال الجمهور تثبت به : لأنه دليل شرعى كما الكتاب والسنة ، ولأن الأدلة المشبهة لا اعتبارها حجة لم تفرق بين الحدود وغيرها بل أثبت على « ر » به أحد ==

قدمنا كوجوب الحد بعمل قوم لوط والقصاص بالقتل بالمثل في ثبوته بالدلالة كلام . والظاهر أن علمته ثابتة بالاجتهاد لا باللغة لتركيبها من اعتبارات نظرية لا يدركها إلا أهل الفقه .

الحكم الثاني قبول التخصيص : — التخصيص يجري في العبارة والإشارة

مثال العبارة تخصيص قوله تعالى : « إن الله يغفر الذنوب جميعا » ، بقوله : « إن الله لا يغفر أن يشرك به » ، ومثال تخصيص الإشارة قوله : « وعلى المولود له رزقهن » . دل بالإشارة على تبعية الابن للأب في أهليته للخلافة والكفاءة للقرشية إن كان قرشياً . والدين والرق والحرية لأنها لوازم النسب وخص منها الثلاثة الأخيرة بالإجماع ، على أن الولد يتبع المسلم من أبويه ويتبع الأم في الحرية والرق . وأما الدلالة فقال السعد في التلويح وخسرو في المرأة يمنع تخصيصها بالاتفاق ، واختلف في السبب فقليل لعدم عمومها لأن العموم من عوارض الألفاظ ، وقيل لأن التخصيص يستلزم ألا تكون العلة اللغوية علة للحكم في صورة التخصيص فتسكون علة للحكم وغير علة له وهو تناقض . أقول التخصيص هنا معناه تخلف الحكم عن العلة المانع ، كما تخلف عن علة الأذى قتل الابن الأب المحارب دفاعاً عن نفسه وحبس القاضى له في نفقة ابنه للمانع . فالجوزون لتخصيص العلة في باب القياس كالجصاص

= الشرب في مجلس عمر ر ، وقوله المأثور كما في الموطأ إذا شرب الخمر سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى وحد المفترى ثمانون . والجواب الفرق بين القياس والأدلة الأخرى للشبهة ، والصحابة أثبتوا حد الشرب بالسنة كما في مسلم عن أنس قال أتى النبي ﷺ برجل قد شرب الخمر فضربه بجريدتين نحو الأربعين . فان قلت فلم تثبت الحدود بأخبار الآحاد مع شبهة الكذب في الرواية قلت الشبهة في القياس قوية لأنها في دلالاته على الحكم بخلاف الشبهة في الرواية ولهذا أجمعوا على صحة إثبات دعوى الحد أمام القضاء بالبينة مع احتياها الكذب والغلط .

والكرخي كيف لا يجوزون هنا؟ الحق أن التخصيص أى تخلف الحكم عن العلة لما منع ليس ما يمنع في الدلالة .

الحكم الثالث ترجيح عند التعارض : - ترجح العبارة على الإشارة عند تعارضهما لقوة الأولى بالسوق وترجح الاثنتان على الدلالة لأنهما تدلان بنفس اللفظ والدلالة تفيد الحكم بواسطة العلة ، فنال ترجيح العبارة على الإشارة قوله تعالى « كتب عليكم القصاص في القتلى » دل بالعبارة على وجوب القصاص . وقوله ، ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم . دل بالإشارة على نفيه لأنه جعل جهنم كل الجزاء إذ هو ينصرف إلى السكامل فتترجح العبارة على الإشارة : ومثل الحنفية له بقوله ﷺ من طريق أبي أمامة الباهلي « أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة » . دل بالعبارة على أن أكثر مدة الحيض عشرة أيام ، وينسب إليه ﷺ أنه قال في سبب نقصان دين النساء « تمكث إحداهن شطر عمرها لا تصلي » فانه سيق لبيان هذا السبب ودل بالإشارة على أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوماً ، كما ذهب إليه الشافعي لأنه يلزم من تركها الصلاة للحيض نصف عمرها أن تتركها له نصف الشهر لأن الحيض يأتي كل شهر ، وهو معارض بالحديث الأول ، فيترجح الأول عليه لأنه دل بالعبارة . والحق أنه لا تعارض لأن حديث الشطر . قال النووي : إنه بهذا اللفظ باطل لا أصل له ، ولأن المراد بالشطر البعض لا النصف ، فإن أيام الحمل والإياس من العمر ولا توجد امرأة تعتاد الحيض وتترك الصلاة خمسة عشر يوماً إلا نادراً ، فكيف يبنى النبي صلى الله عليه وسلم الحكم على فرد نادر؟ والشطر في اللغة جاء بمعنى البعض نحو مكثت شطراً من الدهر . . وبمعنى النصف ، فتعين الأول لتعذر الثاني .

ومثال ترجيح الإشارة : على الدلالة قوله تعالى « ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية » قال الشافعي أفادت الآية بالدلالة ثبوت الكفارة

في القتل العمد لأنه جناية بلا عذر ، ويعارضه قوله تعالى « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاءه جهنم » فإن الآية دلت بالإشارة على نفي الكفارة لأنها جعلت جهنم كل جزاء القتل . ولذلك لما وجبت الدية مع الكفارة في الخطأ جمع بينهما في الآية السابقة فتترجح الإشارة على الدلالة وتنتفي الكفارة ، وهو رأى الحنفية .

دلالة الاقتضاء

هي عند الحنفية المتقدمين والشافعية : دلالة اللفظ على لازم متقدم يتوقف على تقديره صدق الكلام أو صحته شرعاً أو عقلاً . وعند متأخري الحنفية كالزدوى والكرخي وأبو اليسر . الدلالة على معنى هو لازم متقدم توقفت على تقديره صحة الكلام شرعاً ، فاللازم المتوقف عليه ثلاثة أقسام ما توقف عليه الصدق ، وهو الذي لولا تقديره لسكذب الكلام ، وما توقفت عليه الصحة الشرعية وهو الذي لولا تقديره لم يستقم الكلام في حكم الشرع وما توقفت عليه الصحة العقلية وهو الذي لولا تقديره لم يستقم الكلام في حكم العقل والكلام المتوقف يسمى المقتضى بالفتح ، مثال الأول قول النبي ﷺ « إن الله رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » إنما الأعمال بالنيات » لا صيام لمن لم ينع الصيام من الليل . فإن الأخبار برفع الخطأ والنسيان ووجود الأعمال بالنيات ونفي الصيام عن غير النواي لا يصدق إلا بتقدير لازم متقدم لأن الخطأ والنسيان لا يرفعان ، وكل من الأعمال والصيام موجود بدون النية ولهذا قدر في الكلام مقتضى هو الإثم في المثال الأول والصحة في الثاني والثالث أي رفع إثم الخطأ والنسيان وصحة الأعمال بالنيات ولا صحة صيام لمن لم ينع . ومثال الثاني قول شخص لمن يملك عبداً ، أعتق عبدك عني بألف درهم . فإذا أعتق المالك العبد صح عن الأمر فيجزى عن كفارته إن كانت وثبتت الألف في ذمته ثمناً للعبد ، فأمر الاجنبى للمالك بالإعتاق على سبيل الوكالة عنه تتوقف صحته على ملكه للعبد والسبب المتصور

الملك هنا هو البيع بقريته قوله بألف ، فالمقتضى هو عقد البيع وهو معنى ثبت لازماً متقدماً على الأمر ضرورة صحته ، فالتقدير بع منى عبدك وأعتقه عنى ولفظ عنى هو دليل التوكيل ، ويعرب حالا من الفاعل فى أعتق ، أى وكيلا عنى وبألف متعلق بأعتق ، ونظيره قف صنيعتك هذه عنى بألف على طلاب العلم وتصدق بملكك هذه عنى بألف على الفقراء . ومثال الثالث « واسأل القرية » فإن سؤال القرية لا يعقل ، فلزم تقدير الأهل وهو المقتضى فقولنا فى التعريف على لازم متقدم أخرج العبارة والإشارة والدلالة وقولنا فى تعريف المتأخرين « شرعا » لإخراج الدلالة على المحذوف فإنها ليست من المقتضى عندهم كما يأتى . وهذه الدلالة صحيحة عند الجمهور خلافا لفرقائه لم يعتبر إلا الدلالات الثلاث السابقة . والحكم الذى دل عليه النص من طريقها ثابت قطعاً كالثابت بإخوتها إلا عند التعارض فيترجح الثابت بأحدها على الثابت بالاقتضاء لان دلالة ضرورة كما قلنا .

المقتضى والمحذوف : علم من تعريف الاقتضاء أن المقتضى عند الجمهور لازم متقدم توقف على تقديره صدق الكلام أو صحته شرعا أو عقلا وعند متأخرى الحنفية لازم توقف عليه صحته شرعا ، فلم يفرق المتقدمون بين المقتضى والمحذوف وفرق المتأخرون بينهما بأن المقتضى ما توقف عليه صحة الكلام شرعاً والمحذوف ما توقف عليه صدقه أو صحته عقلا كالمقدر فى رفع الخطأ والنسيان « واسأل القرية » . وبعض صوره قد يشتبه بالمقتضى ولهذا ميزوا المحذوف بعلامة واضحة هى أن إثباته يغير إعراب المنطوق بنقل حكم إعرابه إلى المحذوف بعد إثباته مثل واسأل القرية ، فإثبات المحذوف وهو أهل يغير الكلام بنقل نسبة السؤال من القرية إليه فيصير مفعولا بعد أن كانت القرية هى المفعول وتصبح القرية مضافاً إليه ، ولما غير إثباته المنطوق دل هذا على أنه لفظ ثابت فى نظم الكلام لغة يقدر فيه لاستقامته وهو مع إضماره يدل على معناه يأخذى الدلالات الأربع ويوصف بالخصوص والعموم اللفظى ، وعمومه يقبل التخصيص وهذه علامة أغلبية لا كلية لأن بعض

م ٨ — الوسيط فى أصول الفقه

صور المحذوف لا يغير إثباته إعراب المنطوق مثل إضرب بعصاك الحجر فانفجرت ، أى فضرِب فانفلق الحجر فانفجرت ، أما المقتضى فإن تقديره لا يغير إعراب المنطوق أصلاً لأنه معنى قدر فى الكلام ليستقيم شرعاً فلا يدخله العموم اللفظى ، فالخاصل أن دلالة الكلام على المقتضى هى دلالة اللفظ على المعنى ودلالته على المحذوف دلالة اللفظ المذكور على اللفظ المحذوف الدال على معناه بأحد الدلالات الأربعة ، وأن مراد الأصوليين فى تقسيم الدلالة باللفظ الدال على المعنى اللفظ الشامل للمذكور والمقدر وأن الدلالة على المحذوف باب آخر غير الدلالة المنقسمة إلى الأربع .

بقى قسم ثالث خارج عن المقتضى والمحذوف وهو ما توقف عليه صحة الكلام لغة كتقدير المستند والخبر والصفة وجواب الشرط فى جملة حذف منها أحد هذه الأمور .

فحكم المحذوف كما علم مما سبق أنه لفظ يدل على معناه بأحد الأدلة الأربع وأنه يقبل العموم اللفظى ، وأن عمومته يقبل التخصيص لأنه لفظ حذف اختصاراً فكان ثابتاً لغة .

أحكام المقتضى : للمقتضى ثلاثة أحكام : الأول أنه إذا كان عقداً سقط من أركانه وشروطه وأحكامه ما يحتمل السقوط لأنه ثابت بالضرورة فيستقدر بقدرها ولا يسقط ما لا يحتمل السقوط ، فمن الأول أعتق عبدك عنى بألف درهم . تقديره بعه منى وأعتقه عنى ، فالبيع المقدر سقط منه القبول لأنه يحتمل السقوط بدليل كما فى التماطى وكذا سقط منه خيار الرؤية وخيار العيب حتى لا يكون للآخر رده بعد العتق بأحدهما ، ولا يسقط منه أهلية الأمر للإعتاق فالصبي العاقل المأذون لا يصح شراؤه بهذه العبارة ، وقال البرغرى لم يسقط القبول فى هذه الصورة لأن التقدير اشتريت فأعتق . والتقدير فى قول المأمور بعث فأعتقت فالمقتضى فى كلام الأمر هو الإيجاب وفى كلام المأمور هو القبول وهذا هو الراجح ، ومن الثانى قوله أعتق عبدك عنى وسكت عن الثمن ، فإن المأمور إذا أعتقه

وقع عنه لا عن الأمر عند أبي حنيفة ومحمد ، لأنه لو وقع عن الأمر كان مقتضى صحة الأمر بثبوت الهبة ، والهبة هنا لم تثبت لعدم القبض . . فإن القبض شرط فيها لا يحتمل السقوط ، وقال أبو يوسف يقع العتق عن الأمر لأن القبض في الهبة يحتمل السقوط قياساً على القبول في البيع المقتضى ، فإنه سقط مع أنه زكن فالقبض في الهبة أولى لأنه شرط ، وقياساً على القبض في البيع الفاسد في قوله اعتق عبدك عنى بألف وزجاجة من الخمر ، فإن القبض شرط في ثبوت الملك به ، ومع هذا صح الإعتاق في هذه الصورة عن الأمر فيدل على احتمال القبض للسقوط . واجيب بالفرق لأن القبول يحتمل السقوط كما في التعاطي للدليل ، والقبض في الهبة لا يسقط أصلاً ، وبأن القبض في الهبة شرط أصلي وفي البيع الفاسد غير أصلي لأنه يفيد الملك حملاً على الصحيح ، ولا يشترط القبض في الصحيح لكن لما كان البيع الفاسد سبباً ضعيفاً شرط القبض ليمتقوى به ولا حاجة إليه هنا لحصول القوة بالعتق ، ومثل الإعتاق في صورتيه الوقف والتصدق كما تقدم .

الحكم الثاني أن المقتضى لا يعم إلا عند الضرورة : الكلام إن توقف

على تقدير معنى تحته فرد كان المقتضى خاصاً كالبيع الذي اقتضاه اعتق عبدك عنى بألف والهبة التي اقتضاها اعتق عبدك عنى عند أبي يوسف ، وإن توقف على معنى تحته أفراد تندفع الضرورة ببعضها لا يعم المقتضى فلا يجوز إثبات جميعها لأن المقتضى ثابت ضرورة والضرورة ترتفع بإثبات فرد فلا دلالة على إثبات ما وراءه كقول الزوج للدخول بها إعتدى ينوى الطلاق فإن صحته تتوقف على تقدير تطليق سابق ، وهذا التطليق تحته أفراد تصح نيتها ، وإن توقف على معنى عام تحته أفراد لا تندفع الضرورة إلا بتقدير جميعها عم المقتضى لأن الضرورة دعت إلى إثبات جميع الأفراد كقول الخائف والله لا آكل أو لا أشرب أو إن أكلت أو شربت فعلى صوم : فإن هذه يمين على منع نفسه من الأكل والشرب عقلاً لا يستقيم إلا بسبق تصور المأكول والمشروب في كل جزئية من جزئيات اليمين فتوقفت صحة

الكلام على تقدير المفعول اى (طعاما وشرباً) ولا تندفع الضرورة إلا بتقدير جميع افراد هذا المعنى نظراً لكل صورة من صور المحلوف عليه ، وهذه الصورة الثالثة مفهومة من تعليل نفي عموم المقتضى فى كتب الأصول ولأن الضرورة فى الصورة السابقة اندفعت بتقدير البعض ولا تندفع هنا إلا بتقدير الكل ، وعموم المقتضى فيها ضرورى بمعنى الشمول وليس اصطلاحياً لفظياً كما فى من وما . فإن قلت كيف يستقيم قولك بالعموم فى الصورة الثالثة مع قول صدر الشريعة : لا عموم للمقتضى ، قلت إنما نفي العموم الإصطلاحى اللفظى . هذا وضابط المثالين فى الصورة الثالثة كل يمين على المنع صيغته فعل متعد محذوف المفعول والمصدر واقع بعد نفي او شرط لأن المتعدى يقضى مفعولاً عقلاً ، قالوا ومثل المفعول فى عموم التقدير اقتضاء .. الزمان والمكان والسبب والحال ، ومثل المتعدى الفعل الإلزام حيث يعم فى الأربعة ايضاً عموماً عقلياً (١)

(١) ونسب إلى الشافعى القول بعموم المقتضى فى الصورة الثانية والصحيح أنه يقول بنفى العموم فيها وبالعموم فى الصورة الثالثة كالحنفية ؛ وإليك نص مذهبه : إذا توقف الكلام على مقدر معين خاص أو عام لزم تقديره وكان المقتضى خاصاً أو عاماً عموماً لفظياً لأن المقدر كالمفروض كثنائى : اعتق عبدك عنى ولا آكل ، وإن احتمل تقديرات يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا يصح تقدير الكل بلا ضرورة تدعو إليه . وحينئذ إن قام الدليل على أحدها تعين مقتضى فإن كان من صيغ العموم كان عاماً وإن لم يقم الدليل على أحدها واختلفت أحكامها كان مجعلاً وإن اتحدت قدر أحدها واختلفت أحكامها كان مجعلاً وإن اتحدت قدر أحدها بلا تعين . ومثلاً لاحتمال تقديرات مع قيام الدليل على أحدها بقوله عنه : وإن الله رفع عن أمتي الخطأ ، والنسيان . فإن صدق الكلام يتوقف على تقديرات فيحتمل تقدير الحكم الديوى وهو ضمان المتلفات وفساد العبادة ويحتمل الحكم الأخرى وهو الإثم فلا يقدر الحكم العام بل ما قام عليه الدليل : وقد قام الإجماع على رفع الحكم الأخرى فتميز للتقدير فبقى الحكم الديوى بلا رفع فيضمن من أتلف مال الغير خطأ أو نسياناً وتفسد الصلاة بفعل المفسد ناسياً أو مخطئاً والصوم بوصول

الحكم الثالث : أنه لا يقبل التخصيص : لأنه إن لم يكن عاما فظاهر ..
إذ التخصيص فرع العموم وإن كان عاما كما في الصورة الثالثة فلأن عمومه
ضروري ثبت ضرورة صدق الكلام أو صحته وليس بعموم لفظي كما في من وما .
والتخصيص من أحكام العموم اللفظي . قال الشافعي إذا توقف الكلام على
مقدر عام كان المقتضى عاما وقبل عموم التخصيص لأن العموم المقدر كالمفوض
وبني على الاختلاف في التخصيص قول الخالف والله لا آكل أو إن
أكلت لزمني صوم ونحوه من كل يمين على المنع صيغته فعل متعدد واقع
بعد نفى أو شرط حذف مفعوله ولم يذكر مصدره فهذا المثال من باب
المقتضى العام كما تقدم ، اتفق الحنفية والشافعية على الحث بكل ما كول
لعموم المقتضى ، واختلفوا في تخصيص هذا العموم بأن نوى الحلف على
بعض الأطعمة دون البعض فقال الحنفية لا يجوز أصلا وقال الشافعية
وأبو يوسف في رواية يجوز ديانة لا قضاء لأنه خلاف الظاهر .

استدل الحنفية أولا بأن العموم في المفعول ضروري لأنه مقتضى
فلا يقبل التخصيص ، وثانياً لو قبل تخصيص المفعول لقبول التخصيص
في الزمان والمكان لسبوتهما اقتضاء أيضاً بأن ينوى لا آكل في رمضان
أو في الطريق .. لكنه لا يقبله فيهما اتفاقاً ، واستدل الشافعية بأن الفعل
المتعدي يلزم من تصوره تصور المفعول فكان المفعول مقدراً ملحوظاً عند
الذكر والمقدر كالمذكور فيأخذ حكمه : ومعلوم أن المذكور مثل لا آكل طعاما
عام قابل للتخصيص لأنه نكرة في سياق النفي ، وأجابوا عن الدليل الأول

= المفطر إلى الجوف خطأ لا يتناول ناسيا لحديث : د من أكل أو شرب ناسيا
فليتم صومه ، فاحتمال تقديرات يستقيم الكلام ببعضها هو الصورة الثانية عندنا
وتعين التقدير العام هو الصورة الثالثة ، فالخاسل أن عند الشافعية عمومين عموم
المقدر وعموم التقادير : أثبتوا الأول ونفوا الثاني والحنفية واقفون غير أنهم
يقولون العموم عقلي والشافعية يقولون العموم اصطلاحى لفظي .

بأن العموم الضروري كاللفظي فيقبل التخصيص كما قبله عموم النكرة في سياق النفي مع أنه ضروري ، وأجابوا عن الثاني بمنع الاتفاق في الزمان والمكان فإن السبكي نقل عن الشافعية جواز تخصيصهما أيضاً وعلى التسليم يفرق بأن المتعدي لا يعقل معناه إلا متعلقاً بالمفعول فلزم ملاحظته عند الذكر وخطوره بالبال فكان كالمفوض والزمان والمكان ليسا في حكم المفوض لأنه لا يلزم تعقلهما من تعقل الفعل فقبل المفعول التخصيص دونهما^(١) وكما منع الخفية التخصيص في المفعول والزمان والمكان منعموم في السبب والحال مثل والله لا أملك ونوى يسبب البيع دون غيره أو والله لا آكل ونوى في حال المرض دون غيره .

اعتراضان على رأى الخفية في التخصيص :- الأول سلمنا أنه لا يصح

(١) رأى آخر في المسألة :- الشيخ ابن الهمام يرى أن مثل لا آكل لا يقبل

التخصيص : لأن مفعوله من باب المقتضى كما قالت الخفية بل يرى أنه من باب المحذوف باصطلاح الشافعية وهو عندهم المتروك غير المقدر في الكلام . . ويتناول ما لم يذكر من متعلقات الفعل غير المفعول به كظرف الزمان والمكان والحال والسبب . قالوا إنه لا يلزم تعقله من تعقل الفعل فهو متروك لا يقدر في الكلام فليس كالمفوض وحكمه أنه لا يوصف بالعموم ولا يقبل التخصيص بخلاف المقتضى فإنه عندهم مقدر كالمفوض ومنه المفعول به في مثل لا آكل فجعل ابن الهمام من هذا المحذوف المفعول به أيضاً ولم يرتض أنه مقتضى لأن النفي في مثل لا آكل ليس إلا مجرد الفعل أى لا أوجد أكلا فلا يتوقف صدق الكلام أو صحته على تقدير المفعول لعدم خطوره بالبال وإن كان لازماً للفعل المتعدي في الوجود والخلاف مبنى على أن الفعل المتعدي الذى حذف مفعوله هل يلزم من تعقله تعقل المفعول لإحتياج الفعل إليه فيكون مقدرًا إقتضاء أو لا يلزم لتنزيله منزلة اللازم فيكون محذوفًا ؟ والأسلوبان واردان في فصيح الكلام قال تعالى « وتوفى كل نفس ما عملت » أى ما عملته وقال تعالى « والله يعلم وأنتم لا تعلمون » فلا يقدر المفعول . والظاهر عندي أن الأمر مبنى على ما يتبادر من الكلام فقد يكون المفعول مقتضى مثل والله لا أكلم خطوره بالبال وقد يكون محذوفًا مثل لا آكل لعدم خطوره بالبال .

تخصيص بعض الأطعمة بالنية لأن عموم المقتضى لا يقبل التخصيص لكنه صحيح من ناحية أخرى وهي عموم الأكل الثابت باللغة تضمناً من الفعل : بيانهم أنه إذا قال لا آكل أكلاً أفاد عموم أفراد الأكل وصح تخصيصه وقولك لا آكل مثله لأن الفعل يدل على المصدر لغة بالتضمن لا اقتضاء فالقائل لا آكل كأنه يقول لا آكل أكلاً فيصح تخصيص عموم الأكل لأنه ثابت باللفظ . وأجيب بالفرق فإن المصدر الثابت بالتضمن يدل على الماهية دون الفرد فلا يكون عاماً وبالتالي لا يقبل التخصيص والمصدر المصرح به دال على الفرد المبهم فيعم لأنه نكرة في سياق النفي فيقبل التخصيص بالنية . ورد الجواب بأن المصدر المصرح به دال على الماهية أيضاً لأنه مؤكد لما في الفعل فلا يزيد عليه ولهذا لا يثنى ولا يجمع لسكن حيث قلتم بالعموم في الأول لزم في الثاني لأن النكرة في سياق النفي تعم سواء أكانت صريحة أو ضمنية كالموجودة في ضمن الفعل ولهذا قال الحنفية : من قال إن خرجت فعمدى حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة . ووجهه بأن ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص .

الاعتراض الثاني : - إذا لم يصح تخصيص المقتضى بالنية فلماذا صح في قول الحالف والله لا أساكن بكرأ ونوى في حجرة لا في دار أو بلد مع أن دلالة المساكنة على المسكان من باب المقتضى وهو عام ضرورة وقد صح تخصيصه بنية أحد أفرادهم ؟ والجواب أن نية المساكنة في الحجرة ليست تخصيصاً للمقتضى بل هي نية أحد مفهومي المشترك إن قلنا المساكنة مشترك لفظي موضوع للمساكنة الكاملة وهي التي في الحجرة الواحدة وموضوع للقاصرة وهي التي في دار أو بلد ، أو نية أحد نوعي الجنس إن قلنا إنها موضوعة للمشاركة في السكنى مطلقاً ، ومنه يعلم صحة نية أحد نوعي المقتضى في كل فعل أو وصف تنوع مصدره مثل لا أخرج وأنت بائن فإن الخروج يتنوع إلى سفر وغيره والبينونة تنوع إلى صغرى وكبرى .

تفريع :- يتفرع على نفي عموم المقتضى إذا كان تحته أفراد تندفع

الضرورة ببعضها : أنه لا يصح نية الثلاث بقول الزوج أنت طالق وطلقتك عند الحنفية : بيانه أن لفظ أنت طالق يدل لغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على إنشائه من الزوج وصحة هذا الاتصاف تتوقف على تقدير لازم متقدم هو التطليق فإنه مصدر يفيد إنشاء الطلاق فالتقدير أنت طالق لتطليقي إياكي ، ولفظ طلقتك يدل لغة على حصول التطليق في الماضي لا على إنشائه في الحال فكان ينبغي أن يكون هذا اللفظ لغواً لعدم حصول التطليق في الماضي إلا أن الشارع اعتبره فلزم لصحته شرعاً تقدير مصدر أى تطليق من قبل المتكلم يفيد الإنشاء في الحال ، فالتطليق المقدر هو المقتضى وتحت طلاقات ثلاث تندفع ضرورة صحة الكلام ببعضها فلا يقدر ما يعمها فلا تصح به نية الثلاث . وقيل الصيغتان تدلان على ثبوت الطلاق بالعبارة لا بالاقتضاء : إذ لو دلا بالاقتضاء لكانا خبرين لكنهما إنشاءان لأن صيغ العقود والفسوخ مثل بعت وطلقت نقلت في الشرع إلى إنشاءات لإثبات هذه التصرفات وهذه معارضة للقول الأول . والجواب عنها أن هذا مسلم لو نقلنا إلى الإنشاء المحض لكن لا تزال جهة الإخبار قائمة بدليل أن الشارع اختار للإنشاء ألفاظاً صيغتها أخبار كطلقت الدال على الوقوع في الماضي وأنت طالق الدال على الوقوع في الحال ، فلما لم تزل جهة الإخبار قائمة كان الثبوت بطريق الاقتضاء فلا تصح نية الثلاث بالصيغتين لأنه إما تعميم للمقتضى إن قلنا إن الثلاث عدد وإما بطريق المجاز باستعمال المقتضى في الثلاث إن قلنا إنها واحد اعتباري والمقتضى لا يتأتى فيه المجاز لأنه معنى والمجاز من أوصاف اللفظ (١) . ورد هذا الجواب بأن الصيغتين نقلتا إلى الإنشاء المحض لتحقيق

(١) بيان المجاز أن المتبادر من المقتضى في الصيغتين الظلقة الواحدة وقد يقال يحتمل الثلاث لأنها وحدة اعتبارية فلم لا يستعمل فيها مجازاً بالنية كما قالوا في إسم الجنس ينصرف إلى الواحد الحقيقي ويراد منه الواحد الاعتباري مجازاً فنقول المجاز ممنوع في المقتضى

معناه فيهما فإنه ليس لها خارج قصد المتكلم الحكم به فبعت وطلقت لا يدلان على بيع وطلاق سابقين بل على إنشاءهما بمعنى أنهما لا يوجدان إلا بعد التكلم ، ولأن خاصة الخبر منفية عنهما فلا يحتملان الصدق والكذب ولأن المتبادر منهما عند التكلم الإنشاء فالقائل لمعذته أنت طالق ينصرف كلامه إلى تطبيقها ثانياً إلا إذا نوى الإخبار عن الطلاق السابق . واختيار الشارع صيغة الخبر ليس إلا للدلالة على تأكيد الشبوت كما قالوا في « أتى أمر الله » ، والحاسم للنزاع أن الكلام إما خبر وإما إنشاء ولو ازماه متناقضة ولا ثالث .

واعترض بصحة نية الثلاث بقول الزوج أنت بائن ناويا الطلاق مع أنه يدل على البينونة بطريق الاقتضاء لأنه وصف للمرأة بالبينونة ووصفها لا يصح شرعاً إلا بتقدير مصدر هو إنشاء لها كما قلنا في أنت طالق . وأجيب بالفرق لأن نية الثلاث في أنت بائن ليست بالمصدر الثابت اقتضاءً بل بالمصدر الثابت لغة بطريق التضمن من بائن لأن اسم الفاعل يدل على ذات ومصدر فعلى بائن ذات وصفت بالبينونة ثم البينونة متنوعة إلى صغرى وكبرى فنية الثلاث بالبينونة هي نية أحد نوعي الجنس إن قلنا إنها جنس تحته نوعان أو أحد مفهومي المشترك إن قلنا إنها مشترك تحته معنيان كما تقدم في « لاأساكن » بخلاف أنت طالق لأنه لا اختلاف بين أفراد الطلاق بحسب النوع بل بحسب العدد . فإن قيل الطلاق متنوع إلى ما يمكن رفعه كالرجعي وإلى ما لا يمكن رفعه : قلنا غلط لأن الطلاق كله واقع لا يرفع إنما المتنوع هو الحرمة الثابتة به إلى خفيفة وغليظة . والحق أن أنت بائن عند نية الطلاق إنشاء يفيد البينونة بطريق العبارة كما حققنا في أنت طالق .

وليس من المقتضى تفويض الزوج الطلاق لامرأته بقوله طلقى نفسك لأن الطلاق دل عليه الفعل لغة بطريق التضمن إذ الأمر موضوع لطلب المصدر في المستقبل فعلى طلقى أوقعى طلاقاً فيكون كالمصدر الملفوظ في طلقى طلاقاً والمصدر الملفوظ ينصرف إلى الواحد وتصح به نية الثلاث لأنه اسم جنس : يميانه أن اسم الجنس كالأسد والماء والطلاق ، معناه الواحد الحقيقي

فينصرف إليه عند الإطلاق ويحتمل كل الجنس أى الواحد الاعتبارى لانه هو المجموع من حيث هو مجموع فيستعمل فيه مجازاً ولا يحتمل العدد أى ما بين الواحد والكل فلا يستعمل فيه حقيقة ولا مجازاً، فلفظ الاسد يستعمل حقيقة فى الواحد ومجازاً فى النوع كله ولا يستعمل فيما بينهما بل يقال فى الإثنين أسدان وفى اجمع أسود، وبناء عليه نقول فى المصدر أى الطلاق الذى دل عليه طلقى معناه الحقيقى الطلقة الواحدة فينصرف اليها عند الإطلاق ويحتمل الثلاث لانها واحد اعتبارى اذ هى كل جنس الطلاق فيصح أن تراد بالنية مجازاً، وهذا بخلاف الطلاق الثابت إقتضاء فإن نية الثلاث به لا تصح لأنها تعميم المقتضى أو هو مجاز فيها وسمعت أن الحق دلالتها بالعبارة ونختم هذا البحث ببيان أن المقتضى كما يتحقق فى المعنى الذى هو لازم متقدم يتحقق فى لوازمه أيضاً كما لو قال رجل لصغير هذا ابنى من فاطمة فجاءت امه بعد موت المقر وصدقته ثبت الزواج إقتضاء وكذا لازمه وهو الميراث وكقوله تعالى « للفقراء المهاجرين » : ثبت به زوال الملك إقتضاءاً وكذا لازمه وهو ملك الكفار للأموال التى زال الملك عنها لأن الملك لا يزول إلا إلى مالك .

« مفهوم المخالفة »

جرت عادة الحنفية بعد الانتهاء من طرق الدلالة الصحيحة عندهم وهى العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء: أن يذكروا طرقاً أخرى اعتبرها غيرهم من الأئمة ولم يعترفوا بها بل حكموا بفسادها تلك هى أقسام مفهوم المخالفة .

تمهيد : قسم غير الحنفية دلالة اللفظ إلى منطوق ومفهوم فالمنطوق دلالة اللفظ على معنى فى محل النطق : أى على حكم شئ ذكر هذا الشئ ونطق به المتكلم كقوله تعالى « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن » دلت الآية على وجوب إنفاق المطلقين على المعتدات الحوامل وهن مذكورات فى الكلام، والمفهوم هو دلالة اللفظ على معنى لا فى محل النطق :

أى دلالة على حكم شيء لم يذكر في الكلام ولم ينطق به المتكلم كآلية السابقة . قال الشافعية دلت على عدم وجوب الإنفاق على المعتدات غير الحوامل وهن غير مذكورات فيها ، وكدلالة . ولا تقل لها أف ، على حرمة الحبس ولم يذكر في الكلام .

ثم أدرجوا الإشارة والاقتضاء وبعض العبارة^(١) في المنطوق . وقسموا المفهوم إلى مفهوم موافقة - وهو دلالة النص عندنا .

وإلى مفهوم مخالفة وهو دلالة اللفظ على حكم المسكوت مخالفاً للحكم المنطوق كدلالة آية « وإن كن أولات حمل » على عدم وجوب الإنفاق على غير الحوامل : فإضافة الحكم إلى المسكوت في التعريف خرج بها المنطوق لأنه الدلالة على حكم شيء مذکور ، وقولنا (مخالفاً) خرج به مفهوم الموافقة لأن الحكم فيه موافق لحكم المذكور . ويسمونه دليل الخطاب لحصول الدلالة على الحكم ببعض الاعتبارات الخطائية كالوصف والشرط .

شروطه : — القائلون بحجية المفهوم شرطوا لاعتباره خمسة شروط (الأول) ألا يكون المسكوت أولى من المنطوق بالحكم أو مساوياً له لوجود علة جامعة بينهما هي أقوى في المسكوت أو مساوية ، فإن ظهر كذلك كانت الدلالة من باب مفهوم الموافقة إن كانت العلة لغوية ومن باب القياس إن كانت متوقفة على الاجتهاد : مثاله قوله تعالى « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن » دلت الآية بمفهوم المخالفة على نقي وجوب النفقة للمسكوت وهو المعتدة غير الحامل لسكته مساو المنطوق في وجوب النفقة لمساواته في العلة

(١) وقلنا بعض العبارة لأن دلالة اللفظ على اللازم المقصود لم يندرج عندهم في المنطوق بل ولا في المفهوم . وكان ينبغي أن يكون التقسيم إلى المنطوق والمفهوم للمعنى المدلول لا للدلالة لأنهما وصفان للمعنى لا لها وانظر في بيان اصطلاحهم في التقسيم شرح ابن الحاجب ج ٢ ص ١٧٢ وذكر البيضاوى اصطلاحاً آخر .

وهي الإحتباس بحق الزوج صيانة لمائة المحقق أو الموهوم : وخصت الحامل في الآية لأنه كان يتوهم سقوط نفقتها بطول المدة . (الثاني) ألا يكون القيد في المنطوق خارجاً مخرج الغالب المعتاد : بأن يسكون موجوداً مع المنطوق في أكثر أحواله لأن تخصيصه بالذكر حينئذ ليس لنفي الحكم عن المسكوت بل لمصاحبة القيد للمنطوق في الوجود غالباً : كقوله تعالى : وربائبكم اللاتي في حجوركم ، حرمت الربائب على أزواج الأمهات موصوفات بالسكون في الحجور لكن لا يدل الوصف على نفي الحرمة عند عدمه لأنه خرج مخرج الغالب من أحوال الربيبة أن تربي في بيت زوج الأم . وبهذا قال الجمهور إلا ما يروى عن علي أن الربيبة البعيدة عن زوج أمها تحل له ويؤيد قول الجمهور أنه لو اعتبر المفهوم لقليل فإن لم تكونوا دخلتم بهن أولم تسكن الربائب في الحجور فلا جناح عليكم ، وما خرج مخرج الغالب : الشرط في قوله تعالى : ولا تسكر هو فتياتكم على البغاء إن أردن تحصن ، والشرط في قوله : فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به ، لأن الخلع غالباً يكون عند خوف أن لا يقوم كل من الزوجين بما أمر الله فلا يفهم منه تحريره عند عدم الخوف ، والجار والمجرور في قول النبي ﷺ : أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل لأن الغالب مباشرة المرأة زواجها عند منع الولي . فلا يدل عند الشافعية على الصحة عند الإذن . والشرط الثالث ، ألا يكون القيد مذكوراً في جواب سؤال ذكر فيه ذلك القيد أو مذكوراً في حكم حادثة وجد فيها هذا القيد مثال الأول أن يسأل شخص : هل في الغنم السائمة زكاة ؟ فيأتيه الجواب في الغنم السائمة زكاة ، ومثال الثاني أن يعرف النبي ﷺ أن عند شخص غنماً سائمة فيقول له في الغنم السائمة زكاة فالتص على القيد فيهما لا يدل على نفي الحكم عما عدا محله ، لأنه ذكر لوجوده في السؤال ليطابقه الجواب أو لوجوده في الحادثة بياناً لحكمها لا غير . الشرط الرابع ، ألا يكون المتكلم ذكر القيد في المنطوق بسبب علمه أن المخاطب يحفل حكمه مقيداً بهذا القيد فقط : كما إذا علم أن المخاطب يحفل حكم المعتمدة المبانة ويعلم حكم الرجعية

فقال لا تخرج المعتدة المبانة ، فان تقييد المعتدة بالمبانة لا يدل على نفي الحكم عما عداه لأن السبب فيه هو علم المتكلم الذي قدمنا ، وعلى الجملة يشترط ، في المفهوم أن لا يكون لذكر القيد فائدة سوى نفي الحكم عن المسكوت فإن كانت لذكره فائدة لا يدل على النفي بأن كان للكشف كقوله تعالى « إن الإنسان خلق هلوعا » الآيات . فإن ما بعد هلوعا صفة كاشفة له أو للمدح كقوله « ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان » أو للذم كقوله « وامراته حمالة الخطب » أو للتوكيد كقولك أمس الدابر لا يعود .

« أقسام مفهوم المخالفة »

ينقسم إلى سبعة أقسام : مفهوم اللقب ومفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية ومفهوم العدد ومفهوم الحصر ومفهوم الاستثناء . وسنبين إن شاء الله كل قسم وآراء العلماء فيه وحججهم :

الأول مفهوم اللقب : - وهو دلالة تخصيص الشيء باسمه على نفي (١)

الحكم عما عداه سواء أكان هذا الاسم اسم جنس كقوله ﷺ : « الصيام جنة » . « البر بالبر والشعير بالشعير » إلى أن قال مثلاً بمثل يداً بيد ، أو علماً مثل محمد ﷺ خاتم الرسل فإنه يفهم عند القائلين به نفي الحكم عن غير الصيام والأشياء الستة وعن غير محمد ﷺ . وذهب أهل العلم إلى عدم اعتباره إلا قلة كابن خويز منداد المالكي وأبو بكر الدقاق والصميرفي من الشافعية وبعض الحنابلة .

الأدلة : استدلل المشتبهون بأنه لو لم يدل التخصيص بالاسم على نفي الحكم عما عداه لما فهم الأنصار وهم العرب نفي وجوب الغسل بالإكسال من قول النبي ﷺ كما في الموطأ : « الماء من الماء ، أي غسل الجنابة من المني لكنهم فهموه من لفظ الماء الثاني وهو إسم جنس حكم بأنه سبب لوجوب الغسل

(١) المراد بالدلالة على النفي في جميع أقسام المفهوم : الدلالة على ثبوت تقيض حكم المنطوق للمسكوت سواء أكان حكم المنطوق إثباتاً أو نفيًا .

فلما انتفى انتفى الحكم^(١) والجواب منع الملازمة لجواز أن لا يدل على النفي ويفهم من طريق أخرى سلمنا الملازمة لكن نمنع استلزام الدليل للمدعى لأنهم لم يفهموا نفي الغسل من التخصيص بالاسم بل فهموه من الحصر لأن اللام في المبتدأ للاستغراق أى كل فرد من أفراد غسل الجنابة ثابت بسبب وجوب المني وأردنا بالماء الأول غسل الجنابة لورود الحديث فيه وللإجماع على الغسل من الحيض . قد يقال معنى جعل اللام للاستغراق أن جميع أفراد الغسل عند وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا إنزال . والجواب أن الغسل يجب بالماء إلا أن الإنزال لما كان خفياً جعل التقاء الختانين دليلاً عليه لأنه مظنة الظاهرة كما جعل النوم دليلاً على حدث النائم في إبطال الوضوء، والضرب بما لا يطيقه البدن دليلاً على القتل العمد في وجوب القصاص .

قال النافون أولاً : لو دل التخصيص بالاسم على نفي الحكم عما عداه لزم التكفر في محمد رسول الله ﷺ والكذب في زيد موجود : لأنه يفهم من التخصيص نفي الرسالة عن غير محمد والوجود عن غير زيد . وأجيب بمنع الملازمة لأن التخصيص فائدته الإخبار برسالة محمد ﷺ ووجود زيد ولا طريق له إلا ذكر الاسمين فلا يدل على نفي عما عداه ورد الجواب بأن هذا اعتراف بنفي مفهوم اللقب لأن قصد الإخبار أو نحوه موجود في كل كلام وحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب أبداً .

(١) الإكسال فتور يعتري الرجل حال الوقاع فلا يحصل الإنزال . وقد اختلف الصحابة في وجوب الغسل بالوقاع مع الإكسال فرأى المهاجرون الوجوب لحديث « إذا التقى الختانان وجب الغسل » ورأى الأنصار عدمه للحديث السابق وفي الموطأ وغيره أن أبا موسى الأشعري ر . ، أنه هذا الخلاف فقال لعائشة ر . ، لقد شق على اختلاف الصحابة في أمر إني لأعظم أن أستقيم لك به فقالت ما هو ؟ ما كنت سائلاً عنه أمك فسئلت فقال الرجل يصيب أهله ثم يكسل ولا ينزل فقالت « إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل » وحمل ابن عباس حديث الماء على الاختلام .

قالوا ثانياً : - لو دل التخصيص على نفي الحكم لزم نفي تعليل النص وإثبات حكمه في المسكوت بالقياس لكن الإجماع على جوازهما : بيان الملازمة أن المسكوت دل النص بمفهومه على نفي الحكم عنه فإذا أمكن تعليل النص بعلّة توجد في هذا المسكوت لا يجوز ذلك التعليل ولا إثبات حكم النص منه بالقياس إذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص . ورد هذا الجواب بأن من شرط اعتبار المفهوم ألا يكون المسكوت مساوياً للمنطوق فإذا ظهرت المساواة سقط اعتباره وعمل بالقياس .

« الثاني مفهوم الصفة »

هو دلالة تخصيص الشيء بالوصف على نفي الحكم عن هذا الشيء عند عدم الوصف : كقوله تعالى « ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيما نكح من فتياتكم المؤمنات » أي فتزوجوا بما ملكت : أحل سبحانه للرجال عند العجز عن زواج الحرائر أن يتزوجوا بالإماء المؤمنات فتخصيص الفتيات بوصف الإيمان يدل على نفي الحل عنهن عند عدم الإيمان وكقول جابر « قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل شركة لم تقسم » أفاد أن الشفعة مشروعة في العقار المشترك الموصوف بعدم القسمة فدل على نفي المشروعية عنه عند القسمة .

والمراد بالتخصيص في التعريف تقليل الإشتراك ، فلفظ فتياتكم بعد أن كان يطلق على المؤمنات وغيرهن أصبح بعد التخصيص بالمؤمنات لا يراد به إلا من توجد فيهن هذه الصفة ، والمراد بالوصف مطلق القيد غير الشرط والغاية والعدد أعم من أن يكون نعتاً أو حالا كقوله تعالى « ولا تأكلوها إسرافاً » أو ظرفاً أو جاراً ومجروراً كقوله ﷺ « لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها » أو بدل بعض كقوله تعالى « والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » أو مضافاً أو مضافاً إليه كطل الغني ظلم . واختلف في اعتباره : فقال به كثير كالأئمة الثلاثة والأشعري ونفاه الحنفية

والمعتزلة والباقلاني وإمام الحرمين والغزالي ، ونفى الحنفية له في كلام
الشارع فقط (١)

الأدلة : استدلال المشتون أولاً : — بأنه لو لم يدل التخصيص بالوصف
على نفي الحكم عند عدمه لما تبادر ذلك في عرف أهل اللغة ، لكنه متبادر
لأمرين الأول : فهم أهل اللسان من قولك الإنسان الطويل لا يطير : أن
غير الطويل يطير ، ولهذا يستقبح العقلاء الوصف بالطول لأنه مؤد إلى
إلى الكذب ، الثاني : فهم أبي عبيدة القاسم بن سلام والشافعي من قول
النبي ﷺ « لى الواجد يحل عرضه وعقوبته » ، أن لى غير الواجد لا يحلها
ومن قوله « مطل الغنى ظلم » ، أن مطل غير الغنى ليس ظملاً وهما من أئمة اللغة
ولولا أنه وضع لغوى ما فهماه .

وأجيب : بمنع التبادر ، وسبب الاستقباح إنما هو عدم فائدة وصف
الإنسان بالطول ، وفهم أبي عبيد والشافعي معارض بفهم الأخفش صاحب
سبويه وفهم محمد بن الحسن أستاذ الشافعي مع قدمهما وسلامة لسانهما ،
وقد صح عنهما عدم اعتبار المفهوم : على أن الأمثلة الجزئية القليلة لا تصلح

(١) الحنفية لا يقولون بالمفهوم في كلام الشارع كتاباً وسنة ويقولون به
في كلام الناس كما قال الكردي ولهذا شاع بينهم (مفاهيم الكتب حجة) :
ولما لم يعتبروه في كلام الشارع قالوا إن الحكم في المسكوت عند التخصيص
بالوصف وان شرط هو العدم الأصلي قبل الشرع إبقاء لما كان على ما كان إلا أن
يثبت من الشرع خلافه ، وحكمه عند التخصيص بالغاية والعدد هو الأصل الذي
قرره الشرع دل على هذا الاستقراء : فقوله تعالى « فإن طبقها فلا تحل له من
بعد حتى تنكح زوجاً غيره » يحكم فيه بالحل عند النكاح لكن لا من المفهوم
بل من الأصل الثابت بقوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » وقوله
« فاضر بوهن ثمانين جلد » يقولون فيه بتحريم ما زاد بالنصوص المحرمة للأذى .

لإثبات قاعدة كلية (١).

قالوا ثانيا : القول بدلالة التخصيص على النفي فيه تسكثير لفائدة الكلام لأنه حينئذ يدل بمنطوقه وبمفهومه ؛ فلما كثرت الفائدة بالنفي لزم اعتبار المفهوم حرصا على بلاغة الكلام . وأجيب بمنع الملازمة لأن وضع التخصيص لنفي الحكم لا يثبت بكثرة الفائدة بل بالنقل .

قالوا ثالثا :- لو لم يدل التخصيص على النفي كان ذكر الوصف ترجيحاً بلا فائدة مرجحة لأن المفروض عدم الفوائد الأخرى كما هو شرط المفهوم واللازم باطل لأن التخصيص بلا داع لا يستقيم في كلام البلغاء فضلا عن كلام الله ورسوله ﷺ . وأجيب بثلاثة أجوبة « الأول » منع الملازمة لعدم الجزم بانتفاء جميع الفوائد . قالوا المفهوم دليل ظني فلا يشترط الجزم بعدم الفائدة بل يكفي الظن لأنه بعد البحث دليل على عدم الفائدة في الواقع قلنا هذا مسلم في كلام غير الشارع لأن فوائده محدودة بحسب طاقة الإنسان ولهذا قلنا

نوقش هذا الكلام بأن القاعدة لم تستنبط من مثال أو أمثلة قليلة وإنما فهمها الكثير من أهل اللغة بالاستقراء لجزئيات كثيرة فهم فهموا أن التخصيص بالوصف إذا انتفى فوائده كلها بظن العلماء كانت فائدته نفي الحكم عن المسكوت لئلا يخلو عن الفائدة . قال النافون معنى كلامكم أن الاستقراء دل على وضع التخصيص بالوصف وغيره لنفي الحكم عند ظن عدم فائدة أخرى لكن هذا إن صح وضع مؤدى إلى الجهل لتفاوت الأفهام في فوائد التخصيص فقد يجزم شخص بعدم الفائدة على حين يفهم آخر له فوائد كثيرة . الواقع أن الاستقراء لم يدل على إفادة التخصيص للنفي عند ظن عدم الفائدة ، لأن أكثر الجزئيات التي لوحظ انتفاء الحكم فيها عن المسكوت : الانتفاء فيها موافق لعدم الأصلي فإن الأصل مثلا عدم حل العقوبة في المعسر وعدم وجوب الزكاة في العلوقة ؛ فالنفي في هذه الجزئيات نحن مترددون في منشئه هل هو التخصيص أو عدم الأصلي وإبقاء ما كان على ما كان ؟ فلم يتعين فهمه من التخصيص حتى نثبت بالاستقراء قاعدة كلية ، ولهذا التردد لم يقل بالمفهوم الكثير من أئمة اللغة كحماد والأخفش .

بالمفهوم في كلام الناس ، أما الشارع فلا نسلم ذلك في كلامه لأن لكلام الله
ورسوله فوائد لا تنفذ ودلائل إعجاز لا تفرغ وقد تقصر عن دركها أفهام
العقلاء « الجواب الثاني » سلمنا لسكننا تمنع استلزام الدليل للبدعي لأن اللغة
لا تثبت بلزوم عدم الفائدة بل بالنقل المتواتر أو الأحادي عن العرب أو
أئمة اللغة كالأصمعي وأبي عمرو بن العلاء وسيبويه والخليل . « جواب صدر
الشرعية » فهم صدر الشريعة أن القائلين بالمفهوم شرطوا في دلالة التخصيص
على النفي ألا يخرج مخرج العادة وألا ينص عليه لذكره في السؤال أو وجوده
في الحادثة أو لعلم المتكلم أن المخاطب يحل حكم المنطوق فقط فجعلوا فوائد
التخصيص بالوصف وغيره منحصرة في هذه الأربعة وفي نفي الحكم عن
المسكوت ، وقالوا إذا لم توجد هذه الأربعة علم أن التخصيص للنفي ، وبناء
على هذا الفهم أجاب عن الدليل بمنع الملازمة لجواز مرجح آخر لأن فوائد
التخصيص لا تنحصر في الأربعة بل قد يكون لفوائد أخرى كالكشف في
نحو : الجسم الطويل العريض متحيز ولهذه الفائدة لا يدل على نفي
التحيز عن غير محل الوصف لأنه لو دل على النفي لزم أن الجسم الذي لا يوجد
فيه هذه الأوصاف لا يكون متحيزاً وهذا محال لأن الجسم لا يوجد بدون
هذه الأوصاف وإنما وصف بها تعريفاً للجسم وإشارة إلى أن علة التحيز
هذا الوصف ، وكذلك والذم والتوكيد وكريادة التعميم ^(١) في قوله تعالى
(وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ^(٢)) .

(١) جعل الوصف الدال على الكشف أو المدح أو الذم أو التوكيد أو
زيادة التعميم من تخصيص الشيء بالوصف غير صحيح لأن معنى التخصيص
نقص الشبوع والشيء الموصوف لا ينقص شيوعه بهذه الأوصاف فلعل المراد
بالتخصيص في عبارة المصدر ذكر الوصف .

(٢) قال في الكشف أصل التعميم مستفاد من وقوع الدابة والطائر في سياق
النفي ، ووصف الكون في الأرض كلها والطيران لزيادته . وفي المفتاح أن نفي
الدابة والطائر يحتمل الوحدة والجنس فوصفها بالبيان لإرادة الجنس . وقول =

ورد جوابه بأن القائلين بالمفهوم لم يحصروا فوائد التخصيص في الأربعة بل شرطوا في المفهوم ألا يكون التخصيص فائدة سوى النفي فلا يدل التخصيص على النفي عندهم إلا عند انتفاء جميع فوائده لا خصوص الأربعة فالملازمة صحيحة وإنما الجواب ما قدمناه .

قالوا رابعا : - لما علق الحكم بشيء موصوف دل على عدم الحكم بعدم الوصف لأن هذا التعليق يدل على علية الوصف للحكم والمعلول ينتفى بانتفاء علته . والجواب أن عدم الوصف الذي صار علة بالتعليق لا يدل على عدم الحكم لجواز تعدد العلل للحكم الواحد كالملك علة البيع والهبة والميراث والاستيلاء وغيرها قالوا يكفي ظن أن لا علة غير الوصف بعد البحث لأن المفهوم ظني فينتفى الحكم بانتفاء العلة قلنا هذا رجوع عن جعل النفي مدلول اللفظ أي التخصيص وإضافته إلى نفي العلة وهو ما قلناه معشر الحنفية أن الحكم في غير موضع الوصف يبقى على عدمه الأصلي لعدم الدليل ، فنحن مع القائلين بالمفهوم نقول بعدم الحكم عند عدم الوصف لكن الفرق بيننا وبينهم أننا نقول بعدم الحكم لعدم العلة أي لعدم الدليل الشرعي ، فثلا يكون عدم وجوب الزكاة في العلوقة من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (في خمس من الإبل السائمة شاة) عدما أصليا لا حكما شرعيا وهم يقولون إن عدم الوصف علة لعدم الحكم أي دليلا شرعيا على النفي فيكون حكما شرعيا عندهم فلا زكاة في العلوقة إتفاقا لكنه حكم أصلي عندنا وشرعي عندهم (١)

صدر الشريعة الوصفان للتعميم مراده لزيادة التعميم لحصول أصله بوقوع النكرة بعد النفي وزيادة من .

(١) ولا تفهم من هذا الجواب عصمك الله أن الظن بوحدة العلة يكفي في انتفاء الحكم بانتفاءها إذ لو كفي لأفضى ذلك إلى انحلال الشريعة لزوال الأحكام بزوال عللها المنصوصة كلما ظن توحيدها ولا سيما على أيدي ملاحدة جهلة يزعمون لأنفسهم حق الاستنباط من الشريعة ويقولون كلما لم يعجبهم حكم كان هذا الزمن مضى والإنسان الآن ارتقى عن الإنسان في عهد محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أعاذك الله من شياطين الناس .

دليل النفاه : علمت بما تقدم أن أدلة المشتبهين لم تدل على اعتبار المفهوم لردها كلها والدعوى منتفية ما لم يقيم عليها دليل ، فدليل النفاه هو أنه لا دليل على حجية المفهوم .

ثمره الخلاف : يترتب على إعتبار المفهوم أن نفي حكم المنطوق عن المسكوت حكم شرعى سواء أكان الحكم المنفى إثباتا أو نفيا ، ويترتب على القول بعدم إعتباره أن هذا النفي حكم أصلى عدى لأن الأصل عدم الحكم والبراءة من التكليف ، وهذا يستلزم أمرين : (الأول) أن الحكم الثبوتى يثبت بالمفهوم فى المسكوت عند القائلين به لأن الحكم الشرعى يكون مثبتا ومنفيا وعند غيرهم لا يثبت ، لأن الحكم الثبوتى لا يثبت بالعدم الأصلى لتناقضهما فقوله عليه السلام فيما روى الدارقطنى عن ابن عباس « ليس فى البقر العوامل صدقة » يدل على وجوب الزكاة فى غير العوامل عند القائلين بالمفهوم ولا يدل عليه عند الحنفية . (الأمر الثانى) أن من شرط القياس أن يكون المعدى من الأصل إلى الفرع حكما شرعيا أى ثابتا بالشرع ، ولا يصح أن يكون عدما أصليا حيث كان الحكم الثابت فى المسكوت حكما شرعيا عند القائلين بالمفهوم صحت تعديته بالقياس وحيث كان عدما أصليا عند غيرهم لا تصح تعديته به كقوله تعالى فى كفارة القتل « فمحرير رقبة مؤمنة » فإن عدم جواز الكفارة فيها ثابت بالمفهوم أو بالعدم الأصلى على الخلاف وتبع هذا : الخلاف فى جواز تعديته بالقياس إلى كفارة اليمين .

اعتراض وجوابه : إعترض القائلون بالمفهوم على الحنفية بأنهم لو لم يقولوا به لما جعلوا التخصيص بالوصف دالا على نفي الحكم فى مسألتين (الأولى) ولدت أمة ثلاثة فى ثلاثة بطون وقال السيد : الولد الأكبر منى : فإن هذا الإقرار يكون نفيا لنسب الأخيرين للتخصيص بالأكبر والجواب أن النقي ليس بالمفهوم بل بدلالة السكوت وهى دلالة معتبرة كدلالة سكوت النبي صلى الله عليه وسلم على تقريره للعمل المسكوت عنه ودلالة سكوت البكر على الرضا

فهنا لما سككت عن دعوى الأخيرين في موضع الحاجة إلى البيان كان هذا السكوت نفيا لنسبهما. لكن الواقع أنه ليس نفيا بل هو عدم ثبوت النسب لأن شرط ثبوت نسبهما الدعوى إذ هما ولدا الأمة وهي ليست بفراش (١) وقلنا في المسألة «في ثلاثة بطون» لأنهم لو كانوا توأم أي بين الواحد وما قبله أقل من ستة أشهر كان إدعاء الأكبر إدعاء للكل. (المسألة الثانية) شهد شهود على ميت في قضية إرث : بأنهم لا يعلمون له وارثا في أرض مصر إلا أحمد مثلا : قال صاحبان ترد هذه وعلمه المعترض بدلالة التخصيص في عبارتهم على النفي فإن قوطم في أرض مصر صفة لوارثا وتخصيص الوارث بها يدل على إنهم يعلمون له وارثا آخر في غير هذه الأرض . وأجيب بأن سبب رد الشهادة عندهما ليس ما ذكر بل هو إشتغالها على الشبهة فإن زيادة المكان أي (بأرض مصر) لا حاجة إليها في الشهادة فأورثت شبهة النفي عند عدمه لأن التخصيص وإن لم يدل على النفي ففيه شبهة . والحق أن صاحبين إعتبرا التخصيص نصا في النفي وهذا لا يضر الحنفية لأنهم يقولون بالمفهوم في كلام غير الشارع .

«الثالث مفهوم الشرط»

هو دلالة تعليق الحكم بالشرط على نفيه عند عدم الشرط كقوله تعالى « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن » « فإن خفتم فرجالا أو ركبانا ، أي إن اشتد الخوف جازت لكم الصلاة حال المشي والركوب (وإن كنتم

(١) ولد الأمة من سيدها لا يثبت نسبه إلا بالدعوى وولده من أم الولد يثبت نسبه بمجرد ولادته لأنها فراش كالزوجة لكن ينتفي بمجرد نفيه من غير حاجة إلى لعان لأنها فراش ضعيف ، وثبتت أمومة الولد بدعوى السيد للولد فلو أنت أمة بولدين وادعى أولها قبل ولادة الثاني صارت أم ولد وثبت نسب الثاني بلا دعوى ففي هذه المسألة يكون الأخيران ولدى الأمة لا أم الولد لأنه لم يدعى الأكبر إلا بعد ولادتهم جميعا .

جنباً فاطهروا) : حيث دلت كل آية منها بالمفهوم على نفى الحكم عند عدم الشرط قال به القائلون بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به كالسكرخى ونفاه الحنفية في كلام الشارع وقالوا يبقى الحكم عند عدم الشرط على عدم الاصل فلا يكون حكماً شرعياً بل عدماً أصلياً وتقدم هذا مع ثمة الخلاف في مفهوم الصفة .

الادلة : من الجانبين هي الادلة السابقة فيه والاجوبة هي الاجوبة غير أن المثبتين زادوا هنا دليلاً : وهو أن الكلام إذا كان شرطاً لزم من إنتفاء الشرط فيه إنتفاء المشروط : عملاً بحقيقة الشرط : إذ هو الأمر الخارج عن الماهية الذى يتوقف عليه وجود الشيء كالشهادة للزواج والتوقف يدل على إنتفاء المشروط بإنتفاء الشرط . وأجيب بأن المستدل إشتبه عليه الشرط النحوى بالشرط الشرعى : فإن الشرط يطلق بالاشتراك اللفظى على الشرط الشرعى وهو ما عرفناه وهذا ينتفى الحكم بإنتفائه ، وعلى الشرط النحوى وهو ما علق عليه الحكم مثل إن عصيت فأنت طالق والحكم يترتب عليه ولا يتوقف فلا ينتفى بإنتفائه ، فنحن لانسلم أن الشرط فى مفهوم الشرط ما يتوقف عليه الشيء بل المراد به الشرط النحوى ولا يلزم من إنتفائه إنتفاء المعلق عليه لجواز وجوده بسبب آخر كما إذا قال إن عصيت فأنت طالق ونجز الطلاق قبل العصيان . ودفع الجواب بأنه يلزم من إنتفاء الشرط النحوى إنتفاء معلق عليه أيضاً لأن الشرط سبب فينتفى المسبب بإنتفائه لانه إذا اتحد فالأمر ظاهر وإن جاز تعدده فالاصل بعد البحث عدم غيره . وأجيب بأن النفى حينئذ ليس بدلالة اللفظ بل بالدليل العقلى القائل ينتفى المسبب بإنتفاء سببه وهذا بعينه هو قول الحنفية أن الحكم عند عدم الوصف والشرط هو العدم الاصل لعدم الدليل عليه .

تفريع : فرع على الخلاف : الخلاف فى دلالة قوله تعالى : (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما مملكت أيمانكم من فتياتكم

المؤمنات) صدرت الآية بجملة شرطية علق فيها جواز نكاح الامة على العجز عن مهر الحرة فدللت بمفهوم الشرط عند الشافعي على حرمة زواج الامة عند استطاعة مهر الحرة وخصص هذا المفهوم عنده عموم قوله تعالى: (وأحل لكم ما وراء ذلكم)، وعند الحنفية لم تدل على شيء عند الاستطاعة فلم تكن مخصصة لآية «وأحل لكم» إن لم يشترط اتصال المخصص ولا ناسخة. إن اشترط الاتصال علما بأن آية ومن لم يستطع متراخية عن الآية الاخرى والحكم عندهم جواز النكاح عند العجز، وكان مقتضى مذهبهم القائل بأن الحكم في غير محل الشرط هو العدم الاصل أن يقال بحرمة زواج الامة عند استطاعة الحرة لان الاصل في الزواج الحظر لكن ثبت الجواز على خلاف الاصل بآية (وأحل لكم) لأن القاعدة أنا نعمل بالعدم الاصل في مفهوم الصفه والشرط إلا أن يثبت الدليل خلافه عنه، ولهذا عملنا بالعدم الاصل في قوله تعالى: (ومن لم يستطع فصيام ثلاثة أيام) ومن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا، فإن لم تجدوا ماء فتميموا، لأنه لم يرد دليل على خلافه.

مبنى الخلاف في مفهوم الشرط :- بعد أن ذكر الأصوليون الدليل السابق على اعتبار مفهوم الشرط ومناقشته بينوا: أن الخلاف في اعتباره مبنى على محل الحكم في الجملة الشرطية فقال أهل اللغة جملة الجزاء كلام مستقل مشتمل على حكم على جميع التقادير والاحوال والشرط قصره على تقدير معين ونفاه على سائر التقادير كما في القصر بإنما في إفادته الإثبات والنفي فيكون نفي الحكم عند عدم الشرط مضافاً إلى الدليل فقولك هذا المال صدقة إن برئت يفيد الجزاء إلتزام الصدقة على كل حال ويفيد الشرط أن الإلتزام ثابت عند البرم ومنفي في الأحوال الاخرى: وهذا هو معنى أن أهل العربية يعتبرون المشروط بدون الشرط: فرأيهم أن المشروط أى جملة الجزاء هي محل الإفادة ولهذا تكون الجملة الشرطية خبراً أو إنشاء بالنظر إليها والشرط

قيد للجزاء بمنزلة الحال وظرف الزمان فالقائل إذا أسلمت سعدت كأنه يقول أنت سعيد مسلماً أو وقت إسلامك ، وقال أهل المنطق مجموع الشرط والجزاء كلام واحد مشتمل على حكم تعليلي يربط مضمون الجزاء بمضمون الشرط وثبوته على تقدير ثبوته وهو ساكت عن غيره فلم يحكم فيه بالنفي عند عدم الشرط فالمثال السابق يفيد عندهم إلزام الصدقة على تقدير البرء ولا يفيد نفيها عند عدمه وهذا معنى أن أهل النظر يعتبرون المشروط مع الشرط فرأيهم أن كلاماً من الشرط والمشروط جزء كلام لا يفيد وحده شيئاً بمنزلة كل من المبتدأ والخبر ، فقال المثبتون برأى أهل اللغة وقال النافون برأى أهل المنطق .

هذا المبنى مبنى لخلاف آخر : هو أن التعليق هل يمنع سببية السبب كما قالت الحنفية أو يؤخر ثبوت الحكم مع بقاء سببية السبب كما قالت الشافعية . بيانه أن الصيغ التي اعتبرها الشارع أسباباً لأحكام كعلى نذر وأنت طالق وأنت حر قالت الشافعية ومن على طريقتهم . التعليق لا يؤثر على سببيتها وإنما أثره في تأخير الحكم . فالقائل إن خرجت فأنت طالق . لفظ أنت طالق منه يبقى على سببيته للحكم حال التعليق قبل وجود الشرط . وأثر التعليق في تأخير حكمه وهو وقوع الطلاق : لقول أهل اللغة إن الجزاء يوجب حكمه على جميع التقادير والتعليق خصصه بتقدير معين ونفاه على غيره من التقادير فلها خصصه بتقدير معين لم يعدم سببية الجزاء وإنما أخر حكمه فقط : وقالت الحنفية التعليق يعدم سببية الأسباب لأن السبب ما يكون طريقاً إلى الحكم والصيغ المتعلقة قبل وجود الشرط ليست طرقاً إليه لقول المناطقة إن الجزاء من الشرط جزء كلام كالمبتدأ من الخبر فصارت الصيغ بالتعليق بمنزلة جزء السبب فلم تسكن طريقاً إلى الحكم نعم يصير سبباً عند حصول الشرط فإن قلت حيث لم يكن سبباً وجب أن يلغوا كتنجيز الطلاق على الأجنبية ويبع الحر قلت لم يبلغ لأن الشرط مرجو الحصول فهو بعرضية أن يكون سبباً بخلاف نحو طالق إنشاء الله لأن مشيئة الله مستحيلة المعرفة

واستدلوا أيضا بأن السبب هو المؤثر في الحكم والتعليق مانع من ذلك في الحال فلا يكون سببا في الحال. ويأتى الاعتراض على رأى الحنفية .

تفريع :- بنى على هذا الخلاف مسائل (الأولى) تعليق الطلاق والإعتاق بالملك كقولك لأجنبي إن تزوجتك فأنت طالق أو لمملوك غيرك إن ملكتك فأنت حر : قال الشافعى لا يصح هذا التعليق لأن الطلاق والإعتاق سببان حال التعليق إذ أثره فى تأخير الحكم فقط : والشرط فى انعقاد السبب وجود محله أى الزوجة والمملوك فلما لم يوجد المحل بطل التعليق وقال أبو حنيفة يصح لأنهما ليسا سببين حال التعليق فلا يشترط وجود محلهما فليس ما يبطل التعليق ، قال بل التعليق بالملك أولى بالصحة من التعليق على غير الملك فى الملك كقولك لزوجتك إن نشرت فأنت طالق أو لعبدك إن بشرتني فأنت حر للتيقن بوجود الملك عند حصول الشرط فى الأول وعدم التيقن به فى الثانى لجواز أن تنجز طلاقها وحرية قبل حصول الشرط

المسألة الثانية :- تعجيل النذر المالى المعلق بشرط قبل وجود الشرط

لقولك إن شفى الله مريضى فله على أن أتصدق بمائة فتصدقت بالمائة قبل الشفاء قال الشافعى يصح وقال أبو حنيفة لا يصح والوجه من الجانبين أن تعجيل الواجب بعد وجود سبب الوجوب قبل وجوب الأداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكاة قبل الحول إذا وجد السبب وهو ملك النصاب فالشافعى قال النذر المعلق انعقد سببا حال التعليق قبل وجود الشرط فصح التعجيل لأنه بعد وجود سببه كتعجيل الزكاة قبل الحول بعد ملك النصاب وأبو حنيفة قال النذر المعلق لم ينعقد سببا قبل الشرط فلا يصح التعجيل لأنه فعل الواجب قبل سبب وجوبه كالصلاة قبل الوقت . وقيدنا المسألة بالنذر المالى لاتفاقهم على أنه لا يصح تعجيل النذر البدنى مثل إن شفى الله مريضى فله على صوم شهر : ليس له أن يصوم قبل الشفاء حتى إن صام أعاد أما عند الحنفية فلما قلنا فى المالى وأما عند الشافعية فلأنهم يقولون لا ينفك الوجوب عن وجوب الاداء فى الواجب البدنى ووجوب الاداء لم

يثبت إلا بحصول الشرط أى الشفاء فكذا الوجوب فيكون تعجيل النذر فعل الواجب قبل وجوبه (١).

المسألة الثالثة : تعجيل كفارة اليمين المالية قبل الحنث . وهى الإطعام والكسوة والتحرير . جوزه الشافعى للأصل الذى قرره من أن عدم شرط الشيء لا يمنع إنعقاد سببه وسبب الوجوب عنده هو اليمين لإضافة الكفارة إليها فى قوله تعالى . (ذلك كفارة أيمانكم) والشرط هو الحنث لتوقف وجوب أدائها عليه فالتكفير قبل الحنث فعل الواجب بعد وجود سببه قبل وجود شرطه ، واعترض كيف تكون المسألة من فروع الخلافية السابقة مع أن اليمين ليست من باب التعليق بالشرط . وأجيب بأنها منه بحسب المعنى لا شتمها على السبب والشرط لكن هذا تأويل متكلف لأن الحنث فى اليمين شرط شرعى والشرط فى الخلافية هو الجعلى المعلق عليه . وقيدنا المسألة بالكفارة المالية لأن تعجيل الكفارة البدنية أى الصوم لا يجوز عنده لأن الوجوب فى الواجب البدنى لا ينفك عن وجوب الأداء عنده ووجوب الأداء ثابت بالحنث فالتكفير قبل الحنث تكفير قبل وجوبه وقالت الحنفية لا يجوز التكفير قبل الحنث مطلقا لأن سبب الكفارة هو الحنث إذ هو الجنائية المفضية إليها أما اليمين فلا تصلح سببا لأنها موضوعة للبر تعظيما لإسم الله فلا تكون سببا لما رتب على ضد مقصودها . وكفارة أيمانكم ليس نصا فى السببية بل هو من إضافة الشيء إلى شرطه كصدقة الفطر .

معارضة لحجة الحنفية على منع التعليق عن السببية : استدل الشافعى

(١) سيأتى أن الوجوب هو شغل الذمة ووجوب الاداء هو المطالبة بإيقاع الفعل وقد اتفقوا على أن الوجوب ينفك عن وجوب الاداء فى الواجب المالى كالتن ، يثبت وجوبه بالشراء ووجوب أدائه بالمطالبة واختلفوا فى الواجب البدنى كالصلاة والصوم قالت الحنفية هو كالمالى وقالت الشافعية الوجوب فيه وجوب الاداء ويأتى أن فرقهم بين المالى والبدنى غير صحيح .

على أن التعليق لا يمنع من انعقاد السبب فوق ما تقدم بقياس السبب المعلق على البيع المؤجل ثمنه والبيع بشرط الخيار ، والسبب المضاف إلى الزمان المستقبل كأنه طالق غدا : فإن هذه أسباب معلقة في المعنى على حلول الاجل وعلى الخيار أى إجازة من له الخيار وعلى مجئ الزمن الذى أضيف إليه السبب والحكم فيها أنها أسباب منعقدة في الحال لم يمنع التعليق من سببها وإنما أخر أحكامها فكذا يجب في المقيس (١) وأجيب بالفرق بين السبب المعلق والثلاثة : أما البيع المؤجل ثمنه فإن التأجيل فيه دخل على المطالبة بالثمن فأخرها ولم يدخل على السبب أى البيع بل ولا على حكمه فلم يؤثر فيها بخلاف الأسباب المعلقة بالشرط فإن الشرط دخل فيها على السبب ، وأما البيع بشرط الخيار فإن الشرط فيه دخل على الحكم دون السبب : ببيان أن دخوله على السبب يجعل البيع غير مشروع قياسا على القمار : فإن القمار حرم لأنه إثبات لملك المال معلق بالخطر أى بشيء متردد بين الوجود والبقاء على العدم وهو ظهور القدر المعلوم والبيع إثبات لملك المال فلا يجوز تعليقه بالخطر أيضا : فالقياس في البيع بشرط الخيار أن لا يكون مشروعا لتعليقه على شرط محتمل وهو الإجازة في مدة الخيار لكنه شرع على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن الناشئ من قلة الثروة باستكمال النظر في مدته وهذه الضرورة تندفع بدخوله على الحكم بأن يكون المعلق هو الملك فلا داعى لدخوله على السبب المؤدى إلى جعله كالقمار وإلى مخالفة القياس من غير ضرورة : وهذا بخلاف المقيس أى الطلاق والاعتاق لأنهما من الاسقاطات فيصح دخول الشرط عليهما فقلنا إن التعليق فيهما داخل على السبب كما هو الأصل إذ ليس ما يدعو إلى مخالفة الأصل بدخوله على الحكم . قد يقال الاعتاق إثبات كالبيع والجواب الفرق لأن البيع إثبات لملك المال والاعتاق إثبات الحرية في المملوك .

(١) فإن قلت القياس لا يجرى في الأسباب قلت لا يجرى لإثبات السببية أما لإثبات بقاءها فلا مانع منه .

وأما السبب المضاف إلى الزمان فالفرق بينه وبين المعلق أن الأول موضوع لثبوت حكم السبب في الوقت الذي أضيف إليه ثبوتاً مؤكداً فينعقد السبب قبل الوقت بلا مانع بخلاف السبب المعلق إذ هو يمين وهي موضوعة للبر وهو لا يتحقق إلا بإعدام الشرط الذي علق عليه السبب وإعدامه ينعدم السبب كإنا كذبت فأنت طالق . ورد هذا الفرق بأنه إنما يتحقق في يمين المنع من الشرط أما في يمين الحمل على فعله فلا مثل إن بشرتني بقدوم ولدي فأنت حر . فأبدى فرق آخر وهو أن السبب المعلق متردد بين الوجود وعدمه لأن الشرط فيه معدوم على خطر الوجود والسبب المضاف مقطوع بوجوده لأن الزمان المضاف إليه آت لا ريب فيه . ورد هذا الفرق أيضاً بجواز العكس مثل إن جاء الغد فأنت حر وعلى صدقة يوم يقدم فلان فلو صح هذا الفرق لانعقد سبب الحرية في الحال ولما جاز تعجيل النذر لأن العبرة للمعنى لا لصورة الإضافة والتعليق : لكن الفقه على خلاف هذا . فيجوز بيع العبد قبل الغدو وتعجيل النذر والحق أن المعارضة بالسبب المضاف قوية والأجوبة عنها غير مسلبة ولو رجع مذهب الشافعي أو فرق بين يمين المنع ويمين الحمل أو بين الشرط المتيقن وجوده والذي على خطر الوجود لاستراحت الأفكار .

« مفهوم الغاية والعدن والحصر والاستثناء »

الرابع مفهوم الغاية : وهو دلالة تقييد الحكم بالغاية على نفيه بعدها كقوله تعالى « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره » حيث يدل بمفهوم حتى على الحل إذا نكحت وإنما شرط المسيس بحديث العسيلة المشهور وقوله « فقاتلوا التي تبني حتى تفيء إلى أمر الله » حيث يدل على نفي القتال إذا فاءت . قال به من قال بمفهوم الصفة والشرط وبعض من لم يقل بهما كعبد الجبار المعتزلي ونفاه الحنفية لكن قال نخر الإسلام وشمس الأئمة تدل الغاية على نقيض الحكم السابق بالإشارة لأن مقصود المتكلم إفادة الحكم منتهياً إلى الغاية فيلزمه ثبوت نقيض الحكم فيما بعدها وهو غير مقصود .

الخامس مفهوم العدد : وهو دلالة تقيد الحكم بالعدد على نفيه عما زاد عليه كقوله تعالى : (فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) فقوله ﷺ (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) قال به أكثر الشافعية وبعض الحنفية كالطحاوي ونفاه غيرهم . واعلم أنه وليس منه نفى قتل الذنب والأسد والحية بحديث الشيخين عنه ﷺ (خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح العقرب والفأرة والكلب العقور والغراب والحدأة) لمساواتها المنطوق في الفسق وهو الابتداء بالأذى وشرط المفهوم عدم المساواة كما تقدم فيحل قتلها قياساً على الخمسة .

السادس مفهوم الحصر : وهو دلالة أداة الحصر على النفي عن غير المقصور عليه وأدوات الحصر كثيرة كأنما وتعريف الطرفين إذا كان أحدهما بلام الاستغراق مثل العادل عمر وتقديم ما حقه التأخير وضمير الفصل وقد تكلم الأصوليون عن الأولين وأحالوا الكلام في الباقي على علم المعاني . الأداة الأولى « إنما » قال القاضي أبو بكر والغزالي وبعض الفقهاء تدل إنما بالمنطوق على النفي عن المتأخر سواء أكان ركن الجملة أم من متعلقاتها وقال أبو إسحاق الشيرازي وجماعة تدل بالمفهوم وقيل لا تدل على النفي عند الحنفية لكن كلام بعضهم يدل على أنها تفيد كما في كشف الأسرار والكافي ، ولما استدلل الشافعية بحديث إنما الأعمال بالنيات على اشتراط النية في الوضوء لم يجب الحنفية بمنع إفادتها الحصر بل بأجوبة أخرى والراجح أنها تدل بالمنطوق لأنه يتبادر منها الإثبات والنفي معاً كقوله ﷺ « ما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله إنما الولاء لمن أعتق » يريد أنه نفى ثبوت الولاء بالشروط الثانية ، تعريف الطرفين بأن يكون أحدهما معرفاً بلام الاستغراق وصفاً أو إسم جنس والطرف الآخر جزئى من جزئياته مثل الشجاع خالد والرجل محمد وقلبيهما ومنه حديث « الماء من الماء » . قيل يدل على النفي عن غير المتأخر بالمفهوم والصحيح أنه يدل بالمنطوق بطريق الإشارة والدال لام الاستغراق لأن معنى الشجاع خالد كل شجاع خالد لأن

ثبوت الجنس برمته لو اُحد يستلزم نفيه عن غيره إلا أن النفي غير مقصود،
وتكرر من الحنفية الإستدلال به على النفي مثل البينة على المدعى واليمين
على من أنكر قالوا يدل على أنه لا يمين على المدعى ولا بينة على المنكر .
السابع مفهوم الاستثناء : وهو دلالة الاستثناء بإلا على ثبوت نقيض

حكم ما قبلها لما بعدها قال به القائلون بمفهوم الصفة والشرط ونحو الإسلام
واتباعه وصاحب الهداية كما يظهر من كلامه : قال في قول السيد ما أنت
إلا حر يدل على العتق لأن الاستثناء من النفي إثبات على وجه التأكيد
كما في كلمة الشهادة وقال أكثر الحنفية أن إلا لا تفيد حكماً في المستثنى
بل هو مسكوت عنه . والراجح أن إلا تدل على ثبوت النقيض في المستثنى
بالمنطوق للتبادر من كلمة التوحيد ولقول أهل اللغة الاستثناء من النفي
إثبات ومن الإثبات نفي جملة الاستثناء فيها حكمان : حكم على ما عدى المستثنى
وحكم على المستثنى بنقيضه والدلالة عليه عبارة إن قصد وإشارة إن لم يقصد .
والكلام مستوفى في مبحث البيان ..

طرق فاسدة أخرى للدلالة : - ذكرناها طرقاً أخرى وبينوا فسادها

منها دلالة القران وهي دلالة عطف إحدى الجملتين المستقلتين على الأخرى على
تشريك الثانية للأولى في حكمها الشرعي نفيّاً أو إثباتاً مثل (أقيموا الصلاة وآتوا
الزكاة) حيث يدل على عدم وجوب الزكاة على الصبي لعدم وجوب الصلاة عليه
قال به بعض لأن العطف يقتضي الشركة قلنا المقتضى للشركة ليس العطف بل
هو الافتقار كما في عطف الجملة الناقصة على السكاملة ومر هذا في بحث الواو
ص ١٤ . ومنها تخصيص العام بسببه سواء أُو حادثة وتخصيصه بغرض
المتكلم منه كالدخ والذم ويأفراد فرد من العام بحكمه وبالعطف عليه ، وكل
هذا محله بحث المخصصات .

« مباحث الامر والنهي »

هذان قسمان عظيمان من أقسام الأدلة الشرعية لأنه يثبت بهما أكثر

الأحكام وعليهما مدار تكاليف الاسلام ، وبهما تميز الواجب من غيره والحلال من الحرام ، ولهذا صدر بعض كتب الأصول بباب الامر والنهي كما فعل جلال الدين الخبازي في المغنى . وسنبداً إن شاء الله بمباحث الامر والكلام فيه يتناول معنى لفظه ، وما وضعت له صيغته ، وما تدل عليه مجازاً ، وأقسام المأمور به باعتبار إيقاعه في الوقت أو بعده وباعتبار حسنه وباعتبار إطلاقه عن الوقت وتتييده به ، ثم بيان شرط التكليف وهو القدرة ، وهل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة بناءً على أن الايمان ليس من شروط التكليف بها .

معنى لفظ الامر :- الامر (١) يطلق على اللفظي ، والنفسى . .

لكن الذى يبحث عنه الاصولى هو الامر اللفظى لانه من أقسام موضوع الأصول أى الأدلة السمعية : وهو صيغته المعروفة فى الصرف والنحو واسمها والمضارع المقرون بلام الامر مستعملة فى الطلب الجازم على سبيل الاستعلاء : مثل « وجاهدوا » فى الله ، عليكم أنفسكم ، لينفق ذو سعة . والاستعلاء عند الطالب نفسه عالياً على المخاطب سواء أكان عالياً فى الواقع أم لا ، ولهذا كان قول فرعون لقومه « ماذا تأمرون » مجازاً عن تشيرون فخرج عن الجنس غير هذه الصيغة وإن أفاد الطلب مثل يأمر بالعدل وخرج صيغ الامر المستعملة فى غير الطلب الجازم كالتهديد مثل « اعملوا ما شئتم » والتعجيز مثل « فأتوا بسورة من مثله » فكلهما ليس أمرآ فى الأصول وإن كان أمرآ فى علم اللغة ، وخرج ما استعمله المتكلم على سبيل التضرع ، أو التساوى فإن الاول دعاء نحو رب اغفر لى والثانى التماس . ولم يشترط علو الطالب لأن قول الأدنى للأعلى إفعال على سبيل الاستعلاء أمر ، ولهذا يندم قائله .

(١) الأمر فى اللغة يستعمل اسماً وهو صدرأ فيستعمل اسماً بمعنى صيغة لإفعال ويستعمل مصدرأ بمعنى الطالب ومنه تعريفهم للأمر النفسى كما يأتي وبمعنى التكلم بالصيغة ومنه تعريف صدر الشريعة الآتى .

وعرفه صدر الشريعة بأنه : قول القائل استعلما افعل . ورد بأمر (الأول) أن إطلاق الأمر على القول أى التكلم بالصيغة لا يلائم مقصد الأصولى الباحث عن الأدلة والأمر قسم من الدليل اللفظى (الثانى) أنه غير جامع لخروج اسم فعل الأمر والمضارع المقرون بلامه (الثالث) أنه غير مانع لدخول صيغة افعل المستعملة فى غير الطلب الجازم كالتهديد .

الأمر النفسى : — وأما الأمر النفسى فهو نوع من تعلقات كلام الله تعالى النفسى ولهذا يثبت من يقول بالكلام النفسى كالإشاعة دون من ينفىه كالمعتزلة . وهو طلب فعل غير كف حتما على سبيل الاستعلاء . كطلبه تعالى من العباد الحج والجهاد فإنه صفة قديمة قائمة بذاته . فخرج بقولنا غير كف النهى النفسى وإن كان بلفظ كف أو ذر لأنه طلب الكف عن الفعل وبقولنا حتما أمر التنبه وبقولنا على سبيل الاستعلاء الدعاء والالتماس والأصوليون يذكرون الأمر النفسى تنميها للفائدة لأنه من مباحث علم الكلام .

يطلق لفظ الأمر على الفعل مجازاً : — لفظ الأمر حقيقة فى القول لأنه

هو المتبادر منه عند الإطلاق ويطلق على الفعل مجازاً سواء أكان مصدراً بمعنى الحصول أم اسماً بمعنى الشأن : كقوله تعالى « وشاورهم فى الأمر » . وقال البعض هو مشترك لفظى بين القول والفعل ، وفرع عليه أن فعل النبى ﷺ يدل على وجوبه على الأمة لأن الأدلة الآتية الدالة على أن الأمر للوجوب متناولة له : فيقال فعل النبى ﷺ أمر وكل أمر للوجوب بالدليل ففعله ﷺ للوجوب بهذا الدليل . لكن هذا التفريع إنما يصح عند من يقول بعموم المشترك اللفظى لأن الأمر موضوع لكل من القول والفعل بوضع فهما أصل وفرع : إن ثبت الأول استلزم الثانى من غير حاجة إلى دليل عليه .
الأدلة : استدلووا للأصل بتبادر كل من القول والفعل عند إطلاق الأمر

أما الأمر فظاهر وأما الفعل فلقوله تعالى (وما أمر فرعون برشيد) أى فعله لأنه الذى يوصف بالرشد ، (وأمرهم شورى بينهم) ، (حتى إذا فشلتم وتنازعتم فى الأمر) .

استدل القائلون بالمجاز أولا : نحن متفقون على أن الأمر حقيقة في القول بوضع خاص فلو كان حقيقة في الفعل أيضا لزم الاشتراك اللفظي وهو خلاف الأصل لقلته في كلام العرب (١) فكان مجازا فيه . (الثاني) لو كان الأمر حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لأن امتناع النفي من لوازم الحقيقة . لكن يصح نفي الأمر عنه لأن من فعل فعلا ولم تصدر عنه صيغة أمر يصح لغة وعرفا أن يقال إنه لم يأمر . وهذا الدليل يبطل إطلاق الأمر حقيقة بالمعنى المصدرى على الفعل بالمعنى المصدرى والأول أشمل لأنه يبطل إطلاق الأمر بالمعنى المصدرى والإسمى على الفعل بمعنييه .

وأجيب عن دليل الاشتراك بمنع تبادل الفعل وإطلاق الأمر على الفعل في الآيات مجاز علاقته السببية لأن الفعل يجب بالأمر ، ولنا أن نقول الأمر في « وما أمر فرعون برشيد ، بمعنى القول بدليل فاتبعوا أمر فرعون وإسناد الرشد إليه مجاز (٢) .

سأبينا الاشتراك لكن نمنع التفريع إذ لا يلزم من الاشتراك أن فعل الرسول ﷺ يدل على الوجوب لأن الأدلة الدالة على أن الأمر للوجوب المراد منها الأمر القولي قطعاً كما سيتبين عند ذكرها : على أن حكم فعله ﷺ ليس الوجوب على الأمة لأنه لم يصح دليل على ذلك بل أنكر على صحابته اقتداءهم به في وصال الصوم وخلع نعله في الصلاة ، وإذا ثبت الوجوب في بعض أفعاله فبدليل مستقل لا بمجرد الفعل مثل « صلوا كما رأيتموني أصلي » ،

(١) علل المخالفة في التلويح بإخلاله بالفهم لأنه لا يمكن الحكم بأن المراد واحد من معنى المشترك إلا بالقرينة وعند عدمها يحصل الإخلال بخلاف المجاز فإنه عند القرينة يحكم به وعند عدمها يحكم بالحقيقة . ورد بأنه لا إخلال في المشترك إذ عند عدمها يحكم بالإجمال فيتوقف أو يعمم المشترك في معانيه عند القائل به .

(٢) المتبع للفظ الأمر في القرآن والسنة والقواميس لا يسلم منع تبادل الفعل منه (١٠ م الوسيط)

ود خذوا عنى مناسككم ، وبهذا تبين أن هذا البحث اللغوى ليس منه مسألة حكم أفعاله صلى الله عليه وسلم بل هى مستقلة بحجتها الأصوليون فى السنة (١) .

معنى لفظ الأمر فى القرآن :- بجانب ما أسمعتك من كلام الأصوليين أسمعتك شرح المفسرين لهذا اللفظ . قال الراغب فى مفردات القرآن : الأمر مصدر أمرته إذا كلفته ، وبمعنى الشأن : وهو لفظ عام فى الأقوال والأفعال . أقول : وهذا لا ينافى قول الأصوليين : أنه مجاز فى الفعل . وذكر أن الأمر فى القرآن يتحقق بصيغ الأمر التى قدمنا بالخبر مثل : « والمطلقات يتربصن » وبالإشارة والرؤيا التى هى وحى كقول إسماعيل : يا أبت افعل ما تؤمر . حيث سمي التكليف الذى رآه أبوه عليهما السلام فى المنام أمرا .

معنى صيغة الأمر :- اختلف العلماء فيه : فمنهم من عينه ومنهم من قال بالتوقف فيه : فقال أكثرهم : هى موضوعة لمعنى واحد لأن الاشتراك خلاف الأصل . ثم هؤلاء اختلفوا فى تعيينه على خمسة أقوال : قال الجمهور منهم الشافعى هى حقيقة فى الوجوب لا غير ، وقال بعض أصحاب مالك هى للإباحة لأن الصيغة لطلب وجود الفعل وأدناه الإباحة . لكن هذا لا يستقيم

(١) خلاصة ما ذكره هناك أن أفعاله صلى الله عليه وسلم ، إن كانت سهوا فلا اعتداد بها وإن كانت طبيعية كالأكل والشرب أفادت الإباحة ويسمىها الحنفية سنة زائدة : إتباعها حسن وتركها لا باس به وإن كانت خاصة به كالزيادة على الأربع فى الزوجات لا تعم الأمة ، وإن وردت بعد الحمل وصاحبت لبيانها حكمها هو المستفاد من الجمل بسبب ما دل على أنها بيان كالأمر فى صلوا كما رأيتمنى أصلى ، وإن كانت غير ذلك وعلم حكمها عمت الأمة كصيام رمضان ، وإن جهل حكمها نسب إلى مالك والحنابلة أن حكمها الوجوب على الأمة والراجع عند الحنفية أنه إن ظهر قصد القربة بها كما تنفل بالصلاة والصوم أفادت الندب وإن لم يظهر أفادت الإباحة لأنها المتيقنة . ولم تصح أدلة القول بالوجوب ، وإن واطب صلى الله عليه وسلم عليها بلا ترك أفادت الوجوب ومع الترك أحيانا أفادت السنة المؤكدة .

لأن الإباحة استواء الفعل والترك والطلب يستلزم رجحان الفعل ، وقال أبو هاشم المعتزلى ، والشافعى فى رواية : هى للندب : لأنها لطلب الفعل فلزم رجحان جانبه على جانب الترك وأدنى هذا الرجحان الندب ، ونقل عن أبى منصور الماترىدى أنها موضوعة للطلب الأعم من الوجوب والندب ، ونقل عن المرتضى الشيعى أنها موضوعة للإذن أى رفع الحرج عن الفعل وهو شامل للوجوب والندب والإباحة . والقائلون بالتوقف فريقان : فقال الأشعرى والقاضى والغزالى بالتوقف فى تعيين المعنى الموضوع له أهو الوجوب أم الندب ، وقال ابن سريج بالتوقف فى تعيين المراد عند الاستعمال إلى أن يتبين بالدليل لا فى تعيين المعنى لأنها موضوعة عنده بالاشتراك اللفظى لكل من الوجوب والندب والإباحة والتهديد .

أدلة القول بالوجوب :- استدلووا عليه بالإجماع اللزومى والنص أما الإجماع فمن وجهين ؛ الأول أنه تكرر استدلال السلف من الصحابة والتابعين على الوجوب من غير تكبير بصيغة الأمر المجردة عن القرائن فكان ذلك إجماعاً سكوتياً دالاً على إجماعهم على أنها موضوعة للوجوب كما يدل تصريحهم جميعاً بأنها للوجوب على إجماعهم على هذه القضية . وأما استدلالهم ببعض الأوامر على الندب فقد كان بأوامر معها قرينته كما دل على هذا الاستقراء لأوامر الكتاب والسنة وكلام العرب ؛ فهى عند الإطلاق تدل على الوجوب حقيقية ومع قرينة الندب تدل عليه مجازاً .

الوجه الثانى :- تعارف أهل اللغة أن من أراد طلب الفعل جزماً يطلبه بصيغة افعّل وبابها مجردة عن القرائن وهو يدل على إجماعهم على أنها للوجوب فالإجماع فى الوجهين على أنها للوجوب ليس صريحاً بل بطريق اللزوم لإجماع آخر .

وأما النص فآيات : الأولى فى سورة النور ٦٢ : « فليحذر الذين يخالفون

عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ، : وجه دلالتها على المطلوب أنها مسوقة لتحذير المخالفين لأمر الرسول أو أمر الله من إصابتهم بفتنة في الدنيا أو عذاب في الآخرة ، والمتبادر من المخالفة عن الأمر الإعراض عنه وترك امتثاله ، ولا يترتب عليها خوف إصابة الفتنة أو العذاب إلا إذا كان الأمر للوجوب إذ لا محذور في ترك غير الواجب ؛ واعترض بأن الاستدلال بالآية يتم بأمرين : الأول ثبوت وجوب الحذر ، الثاني عموم الأمر في قوله : « يخالفون عن أمره » ، والأول موقوف على أن الأمر للوجوب خاصة وهو عين النزاع . والثاني ممنوع بل لفظ أمره مطلق صادق على فرد ما ، والجواب عن الأول القطع بأن الأمر بالحذر من الفتنة والعذاب لا يكون إلا للوجوب لأن اتقاءهما واجب ، وعن الثاني بأن لفظ أمره مصدر مضاف إضافة جنسية لعدم المعهود فيفيد العموم لكل أمر كالمعرف بلام الاستغراق ؛ وبهذا التحرير دلت الآية على أن كل أمر للوجوب كما استفيد من العموم ثم يخص منه الأوامر التي معها قرائن الندب والإباحة أو غيرهما بالإجماع على أن هذه ليست للوجوب فالآية من باب العام بخصوص .

الآية الثانية :- في سورة الأحزاب : وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، . والمعنى ما ضح المؤمنين والمؤمنات إذا أمر الله ورسوله أمراً أن يختاروا من أمرهما ما شاءوا من فعل ما أمروا به أو تركه بل عليهم أن ينزلوا عند ما أمروا به : فالقضاء هنا هو الحكم القولي أي الأمر كما حرر ذلك السعد في التلويح والضمير في أمرهم عائد إلى الله ورسوله جمع للتعظيم . وجه الدلالة أن الآية لما نفت أن يكون للمؤمنين إختيار في إمتثال أمر الله ورسوله ثبت أنه واجب الإمتثال : ولا يكون ذلك إلا إذا كان الأمر للوجوب .

الآية الثالثة : في سورة الأعراف « قال يا إبليس ما منعك أن تسجد إذ أمرتك » . المعنى قال الله لإبليس أى شئ منعك من السجود لآدم إذ أمرتك في ضمن الأمر للملائكة حيث قلت إسجدوا لآدم ولفظ لا في ألا تسجد زائد بدليل قوله في سورة ص « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي » : والاستفهام هنا للتوبيخ والإنكار لأن المستفهم سبحانه عالم بالمانع : وجه الدلالة أنه تعالى لما أنكر على إبليس وذمه على مخالفة الأمر أى إسجدوا : المجرد عن القرائن لزم أن الأمر للوجوب لأنه لو كان للنذب كان له أن يقول إنك ما ألزمتني السجود فعلام الإنكار . قد يقال ربما فهم الوجوب من قرينة حالية أو مقالية لم يحكمها القرآن أو من خصوصية في اللغة التي جرى التخاطب بها ويحاج . بأنها احتمالات لم يقم عليها برهان فلا تقدر في ظهور أن هذا الأمر مطلق عن القرائن .

« الآية الرابعة » : - قوله تعالى في سورة طه « أف عصيت أمري » وهو حكاية عن قول موسى لهارون والأمر المذكور هو قول موسى له « إخلفني في قومي وأصلح » والمعصية هي ترك المأمور به : سمي الله تاركه عاصياً والعاصي متوعد بالنار لقوله « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً » : ولا وعيد إلا على ترك الواجب فكان العاصي بترك المأمور به تاركاً للواجب فلزم أن الأمر للوجوب : قد يقال تمنع تجرد أمر موسى عن قرينة الوجوب لقوله تعالى « وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين »

الآية الخامسة : - في المرسلات « وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون » وجه الدلالة أنه تعالى ذم الكفار على مخالفة اركعوا المجرد عن القرينة فلزم أن الركوع واجب وأن الأمر للوجوب إذ لا ذم على ترك المندوب أو المباح .

دليل التوقف عند ابن سريج : - أن صيغة الأمر مستعملة في معان

كثيرة فهي محتملة لمعان فعند الإطلاق يتوقف فيها إلى أن يتبين المراد بالدليل فالكبرى بينه .

ودليل الصغرى أن صيغة الأمر تستعمل في عشرين معنى: منها الإيجاب وهو معناها الحقيقي فقط نحو أقيموا « الصلاة » ، والنذب نحو فسكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ، والتأديب أى تهذيب الأخلاق كقوله ﷺ لعمر بن سلمة وكانت يده تطيش في الصحيفة « سم الله وكل بيمينك وكل بما يليك » ، والإرشاد إلى مصالح الدنيا كقوله تعالى في كتابه العزيز « واستشهدوا شهيدين » والإباحة نحو « وإذا حللتم فاصطادوا » ، والتهديد أى التخويف نحو « إعملوا ما شئتم » ، والإنذار أى الإبلاغ مع التخويف نحو « قل تمتع بكفرك قليلاً إنك من أصحاب النار » ، والإمتنان نحو « كلوا مما رزقكم الله حالاً طيباً » وقوله « مما رزقكم » صارف عن الإباحة إلى الإمتنان ، والإكرام كقوله تعالى لأهل الجنة « ادخلوها بسلام » ، والتسخير كقوله تعالى للذين إعتدوا فى السبت « كونوا قردة خاسئين » ، والتعجيز نحو قوله وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبيدنا فاتوا بسورة من مثله ، والإهانة نحو « كونوا حجارة أو حديداً » إذ ليس المراد صيروا حجارة بل الغرض إهانتهم ، والتسوية عند عطف النهى على الأمر بحرف التخيير نحو « إصبروا أو لا تصبروا » والفرق بينها وبين الإباحة أنها الدفع توهم الرجحان والإباحة لدفع توهم التحريم ، والدعاء نحو « اللهم إغفرلى » ، والإلتباس كقول الشخص لمن يساويه: إفعل ، والتمنى وهو طلب الأمر المستبعد كقول امرئ القيس:

ألا أيها الليل الطويل ألا نجلى

بصبح وما إلا الصباح منك بأمل

أحس بطول الليل لحزنه فادعى إستبعاد إنتهائه وقرينته وصف الليل بالطول ، والترجى وهو طلب الأمر المتوقع كقولك فى كثرة الغيم وإجذاب الأرض أمطرى يا سماء ، والإحتقار كقول موسى عليه السلام « ألقوا ما إنتم ملقون » ، والتسكين نحو « كن فيكون » والفرق بينه وبين التسخير

أن النسخير يطلب فيه الانتقال من حال إلى أخرى وهذا من عدم إلى وجود ، والتخيير نحو قوله « ص » ، « إذا لم تستح فاصنع ما شئت » ، والفرق بينه وبين الإباحة أن الإباحة رفع الحرج حقيقة .

وأجيب عن دليل التوقف بثلاثة أجوبة الأول : — منع أن الإحتمال يوجب التوقف لتأديته إلى بطلان حقائق الألفاظ فما من لفظ إلا ومعه احتمال قريب أو بعيد كالنسخ والتخصيص والإشراك والمجاز ولأن الإحتمال الذي لا دليل عليه لا ينافي أن الأمر ظاهر في أحد المعاني ومع الظهور لا يوجب التوقف ودعوانا أن الأمر ظاهر في الوجوب للأدلة السابقة فيحمل عليه حتى يوجد صارف عنه إلى أحد المعاني التي قدمنا

الثاني : — النقض بالنهي فإنه لو كان مجرد الاستعمال في معان يوجب التوقف لوجب في النهي لاستعماله في معان أيضاً لكن لا توقف فيه : لأن معناه المتبادر عند الإطلاق التحريم كما في قوله تعالى « لا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق » ، نعم يستعمل مجازاً في الكراهة مثل « لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه . ولا يبيع على بيع أخيه » ، والدعاء مثل « لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا » ، والإرشاد مثل « ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله » ، بدليل العلة المذكورة بعد ، والتحقيق نحو قوله تعالى « ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم » ، وبيان العاقبة نحو « ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون » ، والتبئيس نحو « لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم » .

الثالث : — بالمعارضة أي إقامة الدليل على نقيض الدعوى فإن النهي أمر بالإتقاء فلو قلنا بالتوقف في الأمر للزم في النهي لتساويهما حينئذ . ودفعت هذه المعارضة بأن القائلين بالتوقف في الأمر قائلون به في النهي والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي التوقف لأن التوقف في الأمر توقف في أن المراد هو طلب الفعل جازماً وهو الوجوب أو راجحاً وهو

النذب أو غير ذلك مع القطع بأنه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في أن المراد هو طلب الترك جازماً وهو التحريم أو راجحاً وهو الكراهة مع القطع بأنه ليس لطلب الفعل . لكن لا يذهب عنك أن التوقف في النهي لا دليل عليه كما تقدم في الجواب بالنقض

ورود الأمر والنهي بصيغة الخبر : - قد يفيد الخبر الحكم الشرعي على سبيل الحقيقة بأن كان المحكوم به فيه حكماً مثل « كتب عليكم الصيام » ، حرمت عليكم الميتة ، وقد يفيد على سبيل المجاز بأن يجعل الخبر المثبت مجازاً عن الأمر نحو « والوالدات يرضعن . والمطلقات يتربصن » بمعنى لترضع والوالدات ولتربص المطلقات ، والخبر المنفي مجاز عن النهي نحو « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج » - لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه - ولا يبيع على بيع أخيه في رواية الرفع . وقرينته أن الخبر يفيد الحكم بثبوت الشيء أو بغيره فإذا حمل على حقيقته أدى إلى كذب الشارع لجواز أن لا يتحقق مدلوله في الخارج بالآلة يتحقق الإرضاع أو عدم الخطبة فوجب حمل المثبت على الأمر والمنفي على النهي مجازاً لأنه لا يلزم من عدم الإتيان بالمأمور به والإتيان بالمنهى عنه كذب الشارع حينئذ والسر في التعبير عن الأمر والنهي بلفظ الخبر إفادة تأكيدهما لأن الخبر أدل على الوجود : ففيه إشعار بوجوب المسارعة إلى امتثاله فكأن الخبر امتثل بالفعل والمتكلم يخبر عن حصول المطلوب به

معنى الأمر بعد الحظر

قد يقع الأمر بعد النهي متصلاً به نحو قوله ﷺ كما في الترمذي « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد أذن لحمد في زيارة قبر أمه فزوروها » . كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوها ما يبدوا لكم . وقد يقع معلقاً بزوال سبب التحريم نحو « فإذا حللتهم فاصطادوا » . فإذا

فُضِيَتْ الصَّلَاةُ فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله . وقد اختلف العلماء في معنى هذا الأمر فقال الحنفية والمعتزلة هو باق على الوجوب وقال أكثر الأصوليين هو للإباحة وقيل للندب .

استدل الحنفية : بوجود المقتضى وهو أدلة الوجوب السابقة وهي لا تفرق بين المطلق والوارد بعد الحظر كقوله « فإذا انسليخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين » وقوله ﷺ لفاطمة بنت جحش « فإذا أدبرت أى الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلى » . نعم قد يرد للإباحة كما في فاصطادوا . فأمسكوها . فالآن باشروهن . وقد يكون للندب كما في « فزورها » فانتشروا في الأرض وابتغوا ، لكن ذلك بالقرينة وهي العلم بأن هذه الأفعال شرعت منفعة لنا فلا تنقلب مضرة بجعلها واجبا علينا يستحق تاركه العقاب ويرجع الندب في بعضها ما فيه من القرينة .

واستدل الأكثر بأن الأمر بعد الحظر غلب في الإباحة في عرف الشرع حتى تبادرت إلى الفهم من غير قرينة فوجب حملها عليها لأن الحقيقة العرفية تقدم على اللغوية المهجورة بالاتفاق . وأجيب بمنع العرف : بل الدلالة على الإباحة بالقرائن الخارجية

صيغة الأمر في الإباحة والندب أهى استعارة أم حقيقة قاصرة ؟

الراجح أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب خاصة كما قدمنا : وبناء عليه إذا استعملت في الإباحة والندب قال السكرخي والخصاص تكون استعارة ، وقال البعض تكون حقيقة قاصرة واختاره فخر الإسلام وجه الأول أن الاستعارة إستعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة وهذا المعنى متحقق عند استعمال الصيغة فهما فإن حقيقتها الوجوب وهو مبين للإباحة والندب لأنهما جواز الفعل والترك مع تساويهما في الإباحة ورجحان

الفعل في الندب : والوجوب جواز الفعل مع امتناع الترك فهو مبين لهما
بجزء المفهوم ثم المشابهة بين الوجوب وبينهما في جواز الفعل وليس
الاستعمال مجازاً من إطلاق اسم السك على البعض للتباين الذي قدمنا

وجه القول الثاني : — أن الحقيقة القاصرة عند الذهاب إليها تتحقق
باستعمال اسم السك في جزئه وهو موجود عند استعمال الصيغة في الإباحة
والندب فإنهما يدلان على جزئين أحدهما جواز الفعل وهو ثابت بالصيغة ،
والثاني جواز الترك وهو ثابت بالأصل فإذا عرفنا أن الوجوب هو جواز
الفعل مع امتناع الترك كان مدلول الصيغة في الإباحة والندب جزء الوجوب
الذي هو حقيقتها ومن هنا قالوا دلالتها عليهما من إطلاق اسم السك على
البعض . فإن قلت لماذا لم يجعلوه مجازاً كصاحب الرأي الأول . قلت بناءً
على اصطلاح منقول عن فخر الإسلام في الحقيقة والمجاز : هو أن اللفظ
إذا استعمل في كل ما وضع له كان حقيقة وإن استعمل في غير ما وضع له
أى الخارج عنه كان مجازاً وإن استعمل في جزء ما وضع له كان حقيقة قاصرة
لأن الجزء ليس عيناً ولا غيراً كما هو عرف المتكلمين : وبهذا يتبين أن
الخلاف لفظي مبني على أمرين : الأول اختلاف الاصطلاح في معنى الغير
في تعريف المجاز . الثاني الاختلاف في مدلول الصيغة عند استعمالها في
الإباحة والندب أهو جواز الفعل فقط وجواز الترك (١) . والراجع أن
الإستعمال استعارة بناء على العرف العام في معنى الغير وهو المتبادر من
أصول البلاغة المشهورة .

معنى الأمر بعد نسخه : — بقيت مسألة وهي أن الأمر الذي قررنا أنه
حقيقة في الوجوب إذا نسخ كقوله تعالى « فقدموا بين يدي نجواكم صدقة »
وأمره ^{تعالى} « بقتل السكالب » : اختلف العلماء في حكم الفعل بعد النسخ ففي

(١) ثابت بالأصل أم هو جواز الفعل وجواز الترك .

قول للشافعية تبقى الإباحة وفي قول يبقى الندب لأن الوجوب رفع الحرج عن الفعل مع المنع من الترك . فالنسخ رفع أحد الجزئين وهو منع الترك فارتفع به الوجوب لأن المركب يرتفع بارتفاع أحد جزئيه فبقى الجزء الآخر وهو رفع الحرج سالماً عن المتعارض : فمنهم من يقول مع تساوى الفعل والترك إذ لا دليل على الزيادة فمبقى الإباحة ومنهم من يقول مع رجحان الفعل لأن الأصل في الواجب أن يكون قرينة فيبقى الندب : وبناءً على القولين هل يكون إطلاق الأمر بعد النسخ حقيقة أو مجازاً . قال صدر الشريعة يكون حقيقة بالإجماع لأن الوجوب أريد به حال التكلم فكان مستعملاً للشارع فيما وضع له . نعم الذي طرأ بعد النسخ أمران : رفع الوجوب وبقاء دلالاته التضمنية على جزء معنى الوجوب وهو جواز الفعل وهي لا تبرر وصفه بالمجاز لأنه مبنى على الاستعمال والإرادة لا على الدلالة كما لو أردت بالإنسان الحيوان الناطق فإنه يدل على الحيوان بالتضمن وهو بهذا الاعتبار لا يكون مجازاً ولو أردت به الحيوان كان مجازاً : والثابت بعد النسخ هو دلالة الأمر على الجواز لا إرادته منه

أما مذهب الحنفية غير العراقيين في الأمر المنسوخ فهو بقاء الفعل على ما كان عليه قبل الأمر فقد يكون مباحاً كما في الأموال والمنافع وقد يكون حراماً كما في الدماء والأعراض والمضار : فعلى هذا المذهب بقاء الأمر على الحقيقة - وهو الوجوب المنسوخ - ظاهر لأن حكم الفعل بعد النسخ ثابت بالأصل في الأشياء لا مستفاد من الأمر .

« الأمر المطلق لا يدل على التكرار والعموم »

الأمر إما مقيد بما يفيد التكرار (١) كتعليقه بشرط أو وصف أو وقت هي أسباب فالشرط نحو « وإن كنتم جنباً فاطهروا » « إذا قمتم إلى

(١) التكرار هو الإتيان بالفعل مرة بعد أخرى كالصلاة بعد الصلاة والصوم =

الصلاة فاغسلوا ، وأوصى نحو « والزانية والزاني فاجلدوا ، والوقت نحو (أقم الصلاة لدلوك الشمس) وهو يدل على التكرار بتجدد السبب فيفيد تكرار الغسل والوضوء والجلد والصلاة . وإما مطلق وهو الذي لم يقترن بما يفيد التكرار أو المرة وفي إفادته التكرار مذاهب .

المذهب الأول : أنه يوجب العموم والتكرار : أما العموم فلأن الأمر مختصر من طلب الفعل بالمصدر المعروف فرك مختصر من أطلب الزكاة والمعرف باللام يفيد العموم . ورد بأنه مختصر من طلب الفعل بالمصدر النكرة لأن التعريف عارض ولا دليل عليه . ومدلول النكرة هو الفرد المبهم . على أن التعريف ليس نصا في العموم بمعنى التعدد لجواز أن تكون اللام للجنس . وأما التكرار فلأن النبي ﷺ قال (يا أيها الناس فرض عليكم الحج فحجوا) فسأله الأقرع بن حابس وهو العربي أكل عام يا رسول الله فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم) وجه الدلالة أنه لم يسأل إلا لأنه فهم من الأمر التكرار . ونوقش المستدل بأن الأقرع لو فهم التكرار ما سأل . فقال سأل لأنه عرف أن في التكرار حرجا عظيما وأنه لا حرج في الدين . لكن هذا التوجيه يصحح السؤال بعد أن يثبت وضع الأمر للتكرار بدليل آخر فإين هو ؟ ولا يصحح جعل السؤال دليلا على التكرار فالحق أن لادلالة فيه . نعم ينهض هذا السؤال دليلا على مذهب التوقف وأجاب صدر الشريعة بأن السائل لم يفهم التكرار بل أشكل عليه سبب

= بعد الصوم وعموم الفعل شموله لأفراده بأن يشمل الصيام مثلاً آحاده شمول الناس لأفراد بني آدم وليس المراد بالعموم هنا هذا المعنى بل مجرد التعدد تناول الأفراد على وجه الشمول أولا وتكرار الفعل يستلزم عمومته لأن الأتيان بالفعل مرة بعد أخرى إنما يكون بحصول أفراد متعددة ولهذا اللزوم إقتصر البعض في نصب النزاع في المسألة على ذكر التكرار ولم يذكر معه العموم ولا يلزم من العموم بمعنى التعدد التكرار لأن التعدد قد يكون بالحصول مرة واحدة كما في فرع الطلاق الآتي

الحج أهو الوقت فيتكرر بتكرره قياسا على سائر العبادات التي تكرر سببها أم هو البيت الحرام فلا يتكرر .

المذهب الثاني قال الشافعي : هو موضوع للمرة ويحتمل التكرار بمعنى أنه لا ينصرف إليه إلا عند القرينة هكذا هو منقول في المحررات ومتفق مع دليله . ودليله أنه مختصر من طلب الفعل بالمصدر النكرة وهي في الإثبات تخص ويحتمل أن يكون مختصراً من الطلب بالمصدر المعرفة لاحتمال قرينة التكرار .

المذهب الثالث :- أنه يوجب التكرار إذا كان معلقا بشرط أو مقيداً بوصف لا إن كان مطلقا : مثال الأولين (وإن كنتم جنبا فاطهروا) وقوله (أقم الصلاة للوكة الشمس) حيث قيد الأمر بالصلاة بوصف دلوك الشمس فلما تكرر الوجوب فيهما دل على أن الأمر المعلق موضوع للتكرار . والجواب أن التكرار فيهما وفي أمثالهما ليس مستفاداً من الأمر بل من تكرر الحكم لتكرر سببه : حتى إذا لم يكن الشرط أو الوصف سبباً لا يدل الكلام على التكرار : مثل إذا أشرقت الشمس تصدقت أو لله على صدقة لشرق الشمس إذ لا يتكرر المشروط لتكرر الشرط لأن وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فإن وجوده يقتضي وجود المسبب .

الرابع قال أكثر الحنفية :- إنه موضوع للمرة : مطلقا كان أو معلقا بغير السبب ويحتمل كل جنس مصدره بالنية لأنه مختصر من طلب الفعل بالمصدر النكرة وهو مفرد ومعناه الواحد الحقيقي وهو المتيقن فيتعين ويجوز أن يراد به الواحد الاعتباري أعني مجموع جنسه من حيث هو مجموع لأنه واحد جنسي كجنس النبات وجنس الطلاق وإن اندرجت تحته أفراد حقيقية إذ المصدر يحتمل الواحد الجنسي ولا يجوز أن يراد به العدد لأنه ضد معناه لأن العدد ضد الواحد وتأتى مناقشته

قال العلماء ومثل الأمر في أنه لا يدل على التكرار إسم الفاعل كالسارق والزاني حيث يتحقق الوصف مرة فيجب بها الحد لأن المصدر الذي إشتمل عليه إسم الفاعل حقيقته الواحد الحقيقي كما قلنا . هذه هي المذاهب التي ذكرها صاحب التوضيح وقد تبينت ما ورد عليها .

والختار عند الحنفية أن الأمر لمجرد الطلب لا بقيد المرة أو التكرار ولا يحتملها لأن صيغة الأمر مؤلفة من مادة وهيئة فالأولى للدلالة على المصدر المطلوب والثانية للدلالة على طلب تحصيل الفعل في المستقبل : والمصدر وإن كان مفرداً ليس معناه الواحد بل هو اسم جنس صادق على الواحد الكثير كسائر أسماء المعاني : وإنما خرج المأمور عن العهدة بإمتثال الأمر مرة لأنها أدنى ما يصدق عليه المصدر .

ثمرة الخلاف :- ثمرة هذا الخلاف تظهر في أمور : (١) قول الزوج لامرأته طلقي نفسك فإنه ينصرف إلى تفويض الثلاث على مذهب العموم ويحتمل الإثنين والثلاث فتصح نيتهما على المذهب الثاني القائل بإحتماله وينصرف إلى الواحدة على الرابع غير أنه تصح نية الثلاث بناءً عليه لأنها وحدة جنسية محتملة ولا تصح نية الإثنين لأن الإثنين عدد محض ولا دلالة لإسم الفرد على العدد كما بينا .

هذا وقول الحنفية ببطلان نية الإثنين مبنى على أن اسم الجنس المفرد معناه الواحد الحقيقي وهو الأقل ، أو الجنس وهو الكل ، والحق أن هذا معنى اسم الجنس في الأعيان غير المتماثلة كالحصان والدار : أما الأعيان المتماثلة كالماء والمعاني كالقيام فاللفظ يطلق فيه على القليل والكثير والطلاق اسم جنس معنوي : فالصحيح المذهب القائل بصحة نية الإثنين .

ب - قال صدر الشريعة ولم يذكروا ثمرة الخلاف بين المذهب الثالث القائل بالتكرار عند التعليق وبين الرابع . قال : والثمرة فيما لو قال الزوج

لامرأته إن دخلت الدار فطلقي نفسك حيث ينصرف إلى الثلاث أى يتكرر التفويض بتكرار الشرط ومثله إذا جاء رأس الشهر فأعقق واحداً من عبيدى حيث يكون له الإعتاق كل هلال . وحكاية الخلاف فيه تخرج منه ولم يرو عن سلف المذهب وينبغى أن يفيد الكلام التكرار إذا كان الشرط سبباً على المذهبين لكن لا من نفس الأمر . وإن لم يكن سبباً لا يفيد .

جـ - قوله تعالى : « السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » . يدل على المرة الواحدة لأن معناه أوجدوا قطعاً ولا يدل على كل أفراد القطع ولو احتمالاً بالإجماع فلا يجب إلا قطع يد واحدة هى اليمنى ولا يدل على قطع اليسرى . ونسب إلى الشافعى الاستدلال بالآية على قطع اليسرى فى السرقة الثالثة بناءً على أن الأمر يحتمل التكرار عنده . والحق أنه استدل بالسنة قال فى معنى المحتاج روى بسنده عن أبى هريرة عنه رضي الله عنه أنه قال فى السارق : « إن سرق فاقطعوا رجله ثم إن سرق فاقطعوا يده ثم إن سرق فاقطعوا رجله (١) » .

الأمر المطلق لا يفيد الفور

قاعدتان زدناهما لشدة الحاجة إليهما الأولى :- الأمر إما مقيد بوقت يفوت أداء الفعل بفوته كالأمر بالصلاة والصوم وحكمه أن الوقت إن كان (١) فإن قلت لا نسلم أن الأمر لا يدل على قطع اليسرى ولماذا لم يقطع بسرقة فى المرة الثانية مع أن الأمر فى الآية مبنى على الوصف ومعلل بالسرقة كما تكرر الجلد كلما وجد الزنا فى آية « والزانية والزانى فاجلدوا » فالجواب أن ظاهر الآية قطع اليدين بسرقة واحدة ولكن صرف عن ذلك الإجماع على أن تقطع بالسرقة يد واحدة وعلى أنها اليمنى وكذلك السنة حيث أتى بسرقة بسارق فقطع يمينه وكذا بقراءة ابن مسعود المشهورة « فاقطعوا أيمنهما » فيحمل المطلق على المقيد ويصير معنى الآية كل سارق فاقطعوا يمينه فينتفى تكرار القطع بتكرار السرقة لفوات محله وهو اليمنى بخلاف الجلد بالزنا لبقاء المحل وهو الجسد فلا تدل الآية على قطع اليسرى . أما قطع الرجل فى الثانية واليد اليسرى فى الثالثة عندنا فنثبت بالسنة .

موسعاً جاز تراخي الفعل وتأخيره إلى آخره وإن كان مضيقاً بحيث لا يسع إلا الفعل كان الأمر على الفور فلا يجوز تأخير الفعل ، وإما مطلق عن الوقت كالأمر بالزكاة وصدقة الفطر والقضاء والكفارات .

فقال الجمهور : إنه لمجرد الطلب في المستقبل فيجوز تأخير الفعل على وجه لا يفوت المأمور به كما تجوز المبادرة به ، وهو المعروف عند غير الحنفية بالوجوب على التراخي ، إلا لقرينة تفيد الفور أو التراخي فالأولى كاستقنى وكالأمر بالزكاة فإنه فوري وهو الرأي المفتى به عند الحنفية لأن مع الأمر بها قرينة دفع حاجة الفقير وهي حاله ، وكالأمر بالحج عند أبي يوسف ومالك وأحمد وأصح الروايتين عن الإمام لأن الحياة إلى السنة الثانية موهومة وهي قرينة الفور والثانية كالفعل بعد يوم وقال الكرخي هو للطلب على الفور ونسب إلى المالكية والحنابلة : والفور هو الاتيان بالفعل في أول أوقات الامكان بعد الأمر فيأثم بالتأخير وكل من قال إن الأمر للتكرار قال إنه للفور لأن التكرار يوجب استغراق الأوقات بالفعل . وقال الباقلاني يفيد على الفور طلب الفعل أو العزم عليه إن أخره .

دليل التراخي أولاً أن هيئة الأمر لمجرد الطلب في المستقبل ومادته لبيان المطلوب فليس فيه ما يدل على الفور . وثانياً لو كان الأمر للفور لكان مؤقتاً بأول أوقات الامكان فيكون الفعل بعده قضاء : ولا قائل به في الواجب المطلق .

والقائلون بالفور استدلوا بنحو اسجدوا لآدم واستقنى : والأوامر كلها على نهج واحد . قلنا معهما قرينة الفور فالصحيح القول بالتراخي .

القاعدة الثانية : الأمر بأمر الغير ليس أمراً من الأمر للغير على الاختار فقوله ﷺ كما في أبي داود « مروا أولادكم بالصلاة وهم أولاد سبيع » ليس أمراً من الشارع للصبيان فليسوا مكلفين . وقيل أمر للغير .

والصحيح أن الأمر المصدر بقل مثل « وقل اعملوا » أمر للثاني بلا خلاف لأن الثاني هو المخاطب بالأمر والأول مأمور بنقله له بلفظ قل .

ودليل القاعدة أنه لو كان أمرًا للثاني لزم معصية العبد في قول شخص للسيد : مر عبدك أن يبيع عبدي فلم يأمر ولم يبع العبد واللازم باطل

تقسيم المأمور به إلى أداء وقضاء

الأمر يقتضى فعلاً مأموراً به فبعد أن فرغنا من الكلام عن مدلول لفظ الأمر وصيغته نمضى قدماً مع الأصوليين بحول الله في الكلام على المأمور به .

قسموا الإتيان بالمأمور به إلى أداء وقضاء : وهما في اللغة مترادفان (١) وفي اصطلاح الحنفية الأداء تسليم عين الثابت بالأمر والقضاء تسليم مثل الواجب بالأمر : وهما قسيان للمأمور به سواء أكان عبادة أو غيرها وسواء أكان الأمر مطلقاً أو مؤقتاً .

شرح تعريف الأداء : التسليم إيجاد الحق والإتيان به سمي تسليمياً لأن الحق المؤدى إن كان للعبد فالمؤدى يسلمه له وإن كان لله كالعبادة فكأنه بالإتيان بها يسلمها إليه سبحانه : والثابت ما طلبه الشارع عبادة أو غيرها على وجه الافتراض أو الوجوب أو السنية أو الندب وهو أمران : الأول الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر كهيئة الصلاة والصوم والثاني العين كالثمن والدية وتسليم عين الثابت يكون بفعله في وقته إن كان مؤقتاً كما الصلاة

(١) قال الراغب في المفردات الأداء توفية الحق ، وقضاء الدين الفصل فيه برده ا. هـ . فأداء الأمانات والزكاة والحقوق وقضاؤها بمعنى واحد : أد الأمانة إلى من اتممك « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا » أدى دينه وقضاه . وقيل إطلاق الأداء على معنى القضاء مجاز لإنهاء الأداء عن شدة الرعاية . (م ١١ - الوسيط في أصول الفقه)

والصوم المفروضين أو في العمر إن كان غير مؤقت كالزكاة والكفارات ويدخل فيه تسليم الجزء الأول منه كالإتيان بتحريم الصلاة في آخر الوقت والإتيان بباقيها بعده فإنها تقع أداء عند الحنفية في غير الفجر ومثل التحريم الركعة عند الشافعية . ودليل الاكتفاء في الأداء بتسليم الجزء قوله ﷺ « من أدرك ركعة من الصبح فقد أدرك الصبح » والمراد بالأمر النص المفيد للطلب سواء أكان بصيغة الأمر أو بما يؤدي معناه مثل « كتب عليكم الصيام » . « ولله على الناس حج البيت »

ونفر الإسلام عرف الأداء بأنه تسليم عين الواجب فلم يحققه في السنة والمندوب : وهو مبنى على أن صيغة الأمر مجاز في النذب والصحيح الأول لأن المندوب وإن لم يكن مأموراً به حقيقة فهو ثابت بالأمر مجازاً . وإنما لم يدخل المباح في لفظ الثابت على التعريف الأول مع أنه قد يثبت بالأمر مثل « وإذا حللتهم فاصطادوا » لأنهم لم يتعارفوا إطلاق الأداء عليه

شرح تعريف القضاء : قلنا إنه تسليم مثل الواجب بالأمر وقيدوا بالمثل دون العين لأن المقضى مغاير للوحدى لشبوته بدليل جديد ، وبماثل له في نوعه وهيئته : وهذا عند من يقول القضاء ثابت بسبب جديد . ومن يقول بسبب الأداء يعرفه بتسليم العين كالأداء .

وقيدوا بالواجب لخراج النقل فإن القضاء لا يجري فيه ويشمل الفرض . وإنما اقتصر عليه لأن القضاء مبنى على أن المتروك مضمون بالترك والنفل لا يضمن به وإنما وجب قضاء النفل عند إفساده لأنه صار واجباً بالشروع فيه . لكن يرد عليهم أنهم حققوا القضاء في السنة حيث قالوا بقضاء سنة الفجر قبل الظهر وسنة الظهر القبالية قبل أداء البعدية (١) .

(١) أنظر مراقى الفلاح وخاشية الطحطاوى ص ٢٩٥ أميرية .

والمراد تسليم مثل الواجب بعد وقته المقدر له شرعاً أولاً . فلا يقال الصلاة بعد الوقت لمن نام كل الوقت تقع أداء لحديث « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها » لأن قوله فإن ذلك وقتها قدر ثانياً .
والشافعية خصوا الأداء والقضاء بالعبادة الواجبة فقسموا فعل المأمور به إلى ثلاثة أقسام أداء وإعادة وقضاء فالأداء الإتيان بالواجب أو بالجزء الأول منه كالركعة الأولى في وقته المقيّد به شرعاً كالصلاة والصوم أو الإتيان به في العمر إن لم يقيد بوقت كالحج والزكاة - والإعادة الإتيان بمثل الواجب في وقته لخلل وقع في فعله أولاً غير الفساد وعدم صحة الشروع والحنفية معترفون بهذا القسم في فقههم فإنهم قرروا أن الصلاة إذا فسدت أو لم يصح الشروع فيها لفقد ركن أو شرط كان فعلها ثانياً أداءً وإذا نقصت لترك واجب كالسورة أو الطمأنينة والجماعة على القول بوجوبها : كان فعلها ثانياً إعادة وهي واجبة جبراً للثبوت في الأول كجبره بسجود السهو ولأن الأول أدى مع كراهة التحريم : فكان عليهم أن يشبّثوا الإعادة قسمًا ثالثاً والصحيح عندهم أن ما يفعل أولاً مع الخلل هو الواجب وإعادته جارية لهذا الخلل . والقضاء الإتيان بالواجب المؤقت بعد وقته . وعلى هذا فالإتيان بمثل الواجب بعد الوقت لخلل في الأول والإتيان بالسنن سواء أكانت مطلقة أو مؤقتة كالسكوف والخسوف والعديد خارج عن الأقسام الثلاثة وبعضهم يعمم الأداء في الواجب والنفل فيعرفه بأنه الإتيان بالعبادة في وقتها . هذا والحج الصحيح بعد الحج الفاسد أداء عندنا وعندهم . فوصف بعض مشايخ الحنفية له بالقضاء تساهل .

ويطلق كل من الأداء والقضاء على معنى الآخر مجازاً بالاستعارة عند الفقهاء لمشابهتهما في تسليم الحق إلى مستحقه وفي إسقاط الواجب .
هذا ويتبين من تعريفات القضاء السابقة أنه يجري في حقوق العباد عند الحنفية دون غيرهم ، وأن تأخير الواجب على الفور لا يجعل فعله قضاءً

لأنه لم يسلم بعد وقته لكنه بغير عذر معصية ، وكذا تأخير الواجب عند أول وقته إذا غلب على ظنه حصول عذر يمنع من إيقاعه في الوقت معصية أيضا . أما إخراجُه عن وقته فإن كان بغير عذر فهو معصية ، وإن كان بعذر شرعي كالمرض في الصوم أو عَقْلِي كالنوم في الصلاة فليس بمعصية .

السكلام على دليل القضاء :- أجمعوا على أن القضاء بمثل لا تعقل مماثلته للغائب يجب بدليل جديد وهو كالفدية للصوم في حق الشيخ الفاني وكرد صاع تمر مع الشاة المصرة بدل اللبن عند غير الحنفية إذا بيعت شاة على أنها كثيرة اللبن فظهر أنها مصراة . واختلف في القضاء بمثل معقول كالصلاة للصلاة والصوم للصوم فقال عراقيو الحنفية وأكثر الشافعية وعامة المعتزلة يجب بدليل جديد (١) واختار بعض الحنفية كأبي زيد الدبوسي وشمس الأئمة وغير الإسلام أنه يجب بدليل الأداء وهو مذهب كثير من الشافعية والحنابلة .

استدل الأولون : بأن الإتيان بالفعل المؤقت كالصلاة عرف قرينة في وقته بالشرع على خلاف القياس فإذا فات الوقت لا يقام مثله مقامه بالقياس . إذ لا مدخل للرأى في أصل العبادات ومقاديرها وهيئاتها . ولهذا لا تقضى الجمعة جمعة لأن إقامة الخطبة مقام الركعتين في الجمعة لم يثبت إلا سمعا . ولا يقضى تكبير التشريق لأن الجهر بالتكبير عقب المكتوبات لم يسمع إلا في أيام التشريق : فإذا لم يقم مثله مقامه بعد الوقت بالقياس لزم وجوبه بنص جديد . فإن قلت : لو وجب القضاء بدليل جديد لكان أداء . قلنا سمي قضاء لأنه استدراك لوجوب سابق .

(١) المراد بالدليل ما يشمل الكتاب والسنة والإجماع لا القياس : أى قياس المقضى على المؤدى في الوجوب . وعبر صدر الشريعة عن الدليل بالسبب الجديد وعبر الشافعية بالأمر الجديد والمقصود واحد .

احتج من يرى وجوبه بدليل الأداء : بأن الواجب الذي له مثل
 شرع عبادة بعد الوقت كالصلاة والصوم وصدر عن المكلف وقدر على
 صرفه إلى ما وجب عليه تفرغاً لذمته . نقول : هذا الواجب إذا طلب
 في الوقت بدليل لا يسقط بخروجه . بل يفيد الدليل وجوب مثله . لأن
 خروج الوقت يقرر عدم الامتثال فيتمقرر استمرار شغل الذمة بالواجب ،
 غاية الأمر أنه فات شرف الوقت غير مقدور عليه لأنه لا مثل له ففات
 غير مضمون إلا بالإثم إن كان عامداً للنجس عن مقابلته بالمثل . وللإجماع
 على تأثم تارك الواجب في الوقت عمداً . توضيحه : أن الشارع إذا قال :
 صم يوم الخميس أفاد أمرين ؛ طلب صوم يوم وإيقاعه في يوم الخميس .
 فإذا تعذر الثاني بقي وجوب الأول فيطالب به في وقت آخر لثبوت المائلة
 بين الصومين في وقتين لاتحاد المصلحة وهي : تقوى الله بكبح النفس عن
 هواها ؛ وحاصل الدليل ؛ أن الدليل الموجب للأداء يدل على بقاء الوجوب
 بعد الوقت وأن الوقت لا يعتبر جزءاً ولا وصفاً مقصوداً في اعتبار
 الفعل قربة . بل هو كمال فقط . وقيدوا الواجب بالذي له مثل مشروع
 بعد الوقت : لأنه إذا لم يكن له مثل كذلك لا يثبت القضاء كما في الجمعة
 وتكبير التشريق .

هذا وقد تضمن دليلهم أمرين : أن الواجب لا يسقط بخروج الوقت
 بل يستمر وجوبه . . وأن شرف الوقت غير مضمون بالإثم إذا لم
 يكن عامداً (١) .

واستدل صدر الشريعة لإثباتهما : « ولا بآية : » فن كان منكم مريضاً
 أو على سفر فعدة من أيام أخر . وثانياً بحديث : « من نام عن صلاة
 أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها . » فإنهما يدلان على عدم الإثم
 بالترك في الوقت عند العذر . لأنهما لم يذكرهما حكماً إلا قضاء الواجب فكان

(١) أما العامد فيأثم بالنص والإجماع كما تقدم .

كل الموجب . بل في الحديث إيماء إلى أن العبادة المقضية كأنها في وقتها وبدلان كذلك على أن الواجب الذي كان ثابتاً في الوقت لم يسقط بخروجه بل يمتد وجوبه (١) . . ثم نقول : إذا ثبت بقاء الوجوب في الصلاة والصوم ثبت في كل مثل معقول بالقياس كالنذر المعين بركة أو صلة رحم أو اعتكاف : بجامع أن كلا عبادة ثابتة بسببها مقدور عليها . (٢)

قد تقول : حيث وجب القضاء بالآية والحديث ، فوجوبه بدليل جديد . أقول : هما لبيان أن وجوب العبادة الثابت بالدليل الأصلي مستمر ولم يبطل بخروج الوقت لا لإيجاب جديد وإيجاب القضاء في غير الصلاة والصوم بالقياس ليس ثابتاً بدليل جديد بل بالآية والحديث السابقين ، غاية الأمر أن القياس كشف عن بقاء الوجوب بعد الوقت لأن القياس مظهر لا مثبت .

ثمرة الخلاف : ظهرت ثمرة الخلاف في قضاء الصلاة المفروضة إن تركت في الوقت عمداً ، فإن بعض القائلين بالرأى الأول لم يوجبوا قضاءها كداود الظاهري وابن حزم وبعض الشافعية وبعض الشيعة وابن تيمية . لأنه لم يثبت عندهم دليل على القضاء . وأهل الرأى الثانى

(١) وجه دلالتها على بقاء الوجوب : أما الآية فلأنها تفيد أن ما يفعل المريض والمسافر في عدة من أيام أخر هو الذى وجب عليه في الشهر . وأما الحديث : فلأن الضمائر في « نسيها . فليصلها » إذا ذكرها فإن ذلك وقتها « راجعة إلى الصلاة السابقة .

(٢) صورة القياس : قسنا المنذور والاعتكاف على الصوم والصلاة في بقاء الوجوب بعد الوقت لأن كلا منهما عبادة مقدور عليها وجبت بسببها . فالتص في الصوم والصلاة أثبت بقاء الوجوب فيهما بنفسه وفي النذر وغيره بالقياس على ما ورد فيه ، فالمثبت في الشكل هو النص لأن القياس مظهر للحكم لا مثبت .

يكتشفون في إيجابها بدليل الأداء . وبقية أصحاب الرأى الأول يقولون بالوجوب ولهم الاستدلال بعموم قوله ﷺ في حديث الخثعمية الآتى : « فدين الله أحق أن يقضى » . فإن لفظ الدين بعمومه يشمل الصلاة التي لم تؤد في وقتها وبالقياس على الصوم حيث وجب قضاؤه بالقرآن وبإجماع الصدر الأول على قضائها . وقال ابن الهمام في التحرير : قيل ثمرته فيما لو نذر صوما معيناً فضت أيامه ولم يصمه أو صلاة كذلك يجب القضاء على القول الثانى دون الأول إلا بنذر جديد وقيل القضاء متفق عليه فلا ثمرة للخلاف . وحينئذ يطالب أصحاب الرأى الأول بدليل القضاء ويمكن أن يقال : الدليل القياس المنذور على المفروض ، اعتباراً لإيجاب العبد بإيجاب الله تعالى .

اعتراض على المذهب الثانى : قالوا لو وجب القضاء بالدليل الموجب للأداء لجاز الاعتكاف في رمضان آخر . . فيما إذا نذر اعتكاف رمضان هذا العام فلم يعتكفيه . لكنهم لم يجيزوا الاعتكاف في رمضان آخر بل أوجبوه في غيره بصوم مبتدأ . وجه اللزوم ؛ أن الدليل الذى أوجب الأداء وهو صيغة النذر ، أوجبه بلا صوم اكتفاء بالصوم المفروض في رمضان ، فكان اللازم أن يجزىء في رمضان حيث يكتفى بصومه لكن لم يقولوا بهذا ، بل أوجبوا الاعتكاف بصوم مقصود ، فكان القضاء ثابتاً بدليل جديد موجب للصوم . . وهو قياس المنذور على الصوم المفروض لأن قضاءه بدليل جديد « فعدة من أيام آخر » يريد المعترض ؛ فإذا ثبت ذلك في إيجاب العبد ثبت في إيجاب الله : لأن الفرق تحكم . ولزوم الاعتكاف في غير رمضان رأى أبى حنيفة ومحمد . (١)

(١) إنما يتجه الاعتراض بقولها إن التزمنا أن الصوم في الاعتكاف المقضى قضاء ؛ لكن الظاهر أنه صوم مبتدأ وجب شرطاً للاعتكاف المقضى ؛ كالطهارة للصلاة إذا نذر الشخص أن يصلى بوضوءه القائم فلم يصل حتى ينتقض . =

وأجيب عن هذا الاعتراض بأن عدم جواز الإعتكاف في رمضان آخر المستلزم عدم الاكتفاء في المؤدى بالصوم المفروض : لأنه لما نذر الإعتكاف فقد أوجب على نفسه شرطه وهو الصوم المقصود لأن إيجاب المشروط بإيجاب لشرطه لكن لما كان المنذور إعتكاف رمضان ناب الصوم المفروض عن المقصود وسقط المقصود بعارض شرف الوقت وهو رمضان فإذا لم يعتكف في رمضان الذي عينه وفات الوقت الشريف بحيث لا يمكن الوصول إلى مثله إلا بعد زمان مديد يخاف فيه عروض الموت عاد الموجب الأصلي لصيغة نذر الإعتكاف ولا ينوب صوم رمضان آخر عنه لأن ما وجب كاملاً لا يؤدي ناقصاً . ونظيره في الاكتفاء والعودة إلى الأصل ما لو نذر صلاة تجب الطهارة بنذره لأنها شرطها فلو كان متطهراً حال النذر ناب عن إحداث الطهارة فإذا انتقضت طوبى بطهارة مبتدأة . فإن قلت هذا لا يوجب صوماً مقصوداً لأن الطهارة إذا انتقضت ثم توساً لفرض الوقت ناب ذلك عن الوضوء للصلاة المنذورة . قلت الفرق أن الطهارة يمكن فعلها في وقت ما وصوم رمضان لا يحصل إلا بعد زمان يخشى فيه الموت : فالسبب في أنه لا يجوز قضاء الإعتكاف في رمضان آخر : الاحتياط فإن وجوب القضاء تدور حاله بين أمرين : الأول أن يراعى شرف الوقت فيتأخر إلى رمضان آخر . الثاني أن يسقط شرف الوقت فيعتكف قبل مجيء رمضان ولا ينتظره وحيث يأتى بصوم جديد كما هو موجب الإعتكاف لكن الثاني هو الاحتياط مخافة أن يعرض الموت في أثناء العام قبل أن يفي بنذره . (١)

== هذا وقال زفر في المسألة يجوز في رمضان . وقال أبو يوسف والحسن يبطل النذر لأن الناذر إما أن يعتكف بلا صوم وهو باطل لفقد شرطه ، أو بالصوم فيكون لازماً بلا ملزم . لكن يقال له ما قيل للمعترض . (١) قال نضر الإسلام في بيان أن وجوب الصوم المقصود ليس بدليل جديد بل بالنذر : ما خلاصته أن نذر الإعتكاف يوجب صوم أيامه لأنه شرطه لقوله ==

تقسيم الأداء والقضاء

قسم الحنفية كلا من الأداء والقضاء إلى ثلاثة أقسام : فالأداء ينقسم إلى كامل وقاصر وشبيه بالقضاء وكل منها يوجد في حقوقه تعالى وفي حقوق العباد .

فالأداء الكامل في حقوقه تعالى هو فعل العباد في وقتها مستجمعة أو صاف الكمال المشروعة فيها كأداء المكتوبات والجمعة والعيد والترحيل في جماعة : في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة ، والقاصر فعلها غير مستجمعة

== ^{صلى الله عليه وسلم} الاعتكاف إلا بالصوم وإيجاب الشيء إيجاب بشرطه فلما أوجب الناذر الاعتكاف في رمضان ضم إليه فضيلة إيقاعه في الوقت الشريف . وشرف الوقت زيادة في الاعتكاف لزم منها نقصان فيه وهو عدم وجوب صوم مخصوص والاكتفاء بالمفروض . فاذا لم يعتكف في رمضان فانت هذه الزيادة بحيث لا يمكن إحراز مثلها بالاعتكاف في رمضان آخر إلا بعد مضي عام مديد يحتمل عروض الموت فيه فلما سقطت الزيادة لعدم القدرة سقط النقصان فعاد الاعتكاف إلى كماله وهو بوجوب صوم مقصود وأصبح مضموناً على الناذر بشرطه . ووجوبه على هذا النحو أحوط من وجوبه مع رعاية شرف الوقت بإيقاعه في رمضان آخر لأنه لما احتمل سقوط الزيادة بطول الوقت احتمل سقوط النقصان بالطريق الأولى فوجب الاعتكاف كاملاً بصوم مقصود وما وجب كاملاً لا يؤدي ناقصاً بإيقاعه في رمضان آخر . ووجه الأولوية أن موجب سقوط الزيادة خوف عروض الموت فقط وموجب سقوط النقصان الخوف والنذر لأن النذر يقتضي اعتكافاً بصوم مقصود فاذا ثبت ما يفيد سبب واحد وهو خوف الموت فقد ثبت بالطريق الأولى ما يفيد سببان خوف الموت والنذر ، والثاني أن إيجاب العبادة عند الاحتمال أولى من نفيه للتيقن بالخروج عن العهدة .

الأوصاف المشروعة كصلاة المنفرد وصلاة المسبوق فالأولى خلت كلها عن الجماعة ، والثانية خلاؤها ولهذا يعتبر المسبوق منفرداً في قضاء ما فاتته مع الإمام فتجب عليه القراءة فيه ، والتمثيل بالمنفرد والمسبوق يدل على أن القصور إما تام أو ناقص .

والشبهة بالقضاء فعل العبادة في وقتها لكن عرض لها ما به أشبهت القضاء كإتيان اللاحق بما فاتته بعد فراغ الإمام واللاحق من أدرك أول الجماعة مع الإمام ثم نام أو سبقه الحدث فلم يستيقظ أو يفرغ من الوضوء إلا بعد فوات ركن أو أكثر ولو بعد فراغ الإمام . فصلاته بعد الفراغ أداء باعتبار حصولها في الوقت ، قضاء باعتبار فوات المتابعة التي التزمها مع الإمام فهو بعد الفراغ يقضى المتابعة التي انعقد لها إحرام الإمام بمثلها : إلا أنه لما كانت العزيمة في حقه الأداء مع الإمام لاقتدائه به وقد فاتته ذلك بعذر جعل الشرع أداءه بعد فراغ الإمام كالأداء معه فصار كأنه خلف الإمام : وإنما كانت الصلاة أداءاً شبيهاً بالقضاء لا عكسه لأن الأداء باعتبار أصلها لوقوعه في الوقت والقضاء باعتبار وصفها أي متابعة الإمام

تفريع : يتفرع على اعتبارها أداء أنه لا يقرأ في قضاء ما فاتته ، وأنه لو سها فيه لا يسجد للسهو لأنه خلف الإمام حكماً : بخلاف المسبوق فإنه يقرأ وإن سها في قضاء القدر الذي فاتته يسجد للسهو لأنه منفرد ، ويتفرع على شبهه بالقضاء أن فرض اللاحق لا يتغير بالإقامة أو بنيتها بعد فراغ الإمام ، فلو سبقه الحدث فأقام بعد فراغ الإمام بأن دخل وطنه ليتوضأ أو نوى الإقامة بعده في موضع صالح لها والوقت باق ولم يقطع صلاته بكلام أو غيره : لا يتغير فرضه أربعاً بالإقامة ولا بنيتها لأن الشبهة بالقضاء في حكم القضاء المحض لا يتغير بإقامة المسافر ولا بسفر المقيم لتقرر العبادة على حالها بخروج الوقت . فقد رأيت أنا قيودنا الفرع بثلاثة قيود فرضناه في اللاحق

وشرطنا نية الإقامة بعد فراغ الإمام وشرطنا عدم قطع اللاحق للصلاة : وهذا لخراج ثلاث مسائل يتم المصلي فيها بالإقامة . الأولى اللاحق إذا نوى الإقامة أو أقام فعلاً في الوقت قبل فراغ الإمام فإنه يتم في البناء أربعاً لأن نية الإقامة اعترضت على الأداء فتغير الفرض أربعاً وكان أداءه لأنه يصير قضاء بأحد أمرين إما بخروج الوقت أو بصلاة ما فات مع الإمام ولم يوجد واحد منهما .

الثانية : المسبوق إذا نوى الإقامة وهو يقضى ما فاته يتغير فرضه أربعاً لاعتراض نية الإقامة على الأداء إذ المسبوق مؤد فيما يتم لعدم وجود واحد من سببي القضاء .

الثالثة : اللاحق إذا قطع صلاته بكلام أو غيره بعد سبق الحدث ، ثم استأنف صلاته في الوقت فإن نوى الإقامة في هذه الحال يتم أربعاً لأنه حينئذ مؤد إذ بعد الاستئناف لا تكون صلاته مرتبطة بصلاة الإمام . أمثلة الأداء في حقوق العباد : والأداء الكامل في حقوق العباد كرد عين المفصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع : فإن المؤدى فيهما عين ما وجب حقيقة ، وقد يكون المؤدى عين ما وجب باعتبار الشرع كأداء المسلم فيه وبديل الصرف في عقدى السلم والصرف ، لأن عين الواجب فيهما حقيقة هو الدين أى الوصف الثابت في الذمة . فلما أدى القمح المسلم فيه ، أو الذهب الذى هو بديل الصرف اعتبر الشارع المؤدى عين ما وجب مع أنه غيره حقيقة . وهذا لأنه لو اعتبره مثله للزم محظوران : الأول الاستبدال بالمسلم فيه وبديل الصرف قبل قبضهما . والثاني امتناع الجبر على تسليمهما لأن الاستبدال موقوف على التراضى ، وما قيل فيهما يقال في سائر الديون كالثمن والأجرة لأن الدين وصف ثابت في الذمة . والعين المؤداة مغايرة له ، إلا أن الشارع جعله عين الواجب لمعذر تسليم الوصف الثابت في الذمة : فقوله في الفقه الديون تقضى بأمثالها لا بأعيانها

مبنى على الحقيقة لا على اعتبار الشارع إذ الحقيقة أن المال المؤدى مثل الوصف الثابت في الذمة والشرع جعله عينه لتعذر تسليم العين . فالعين إذا عينان : عين حقيقية وهى الوصف الثابت في الذمة وهو غير مقدور التسليم وعين شرعا وهو المثل الذى أسقط الوصف ، وقد اعتبر عيناً . . . والمعض يفسر قضاء الديون بأمثالها بأنها تقضى بالمقاصة يعنى أن الدائن لما أخذ المال أصبح مدينا فيسقط الوصف الذى له بالذى عليه . وفيه نظر لأن قضاء الدين على هذا لا يكون تسليم عين الثابت في الذمة للتعذر ولا تسليم مثله لأن المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على المال المؤدى . . وما قلناه لا يجرى في القرض فإن ما يؤديه المستقرض مثل ما وجب لا عينه لإمكان أداء العين بأن يرد عين الجنيه الذى اقترضه .

والأداء القاصر له أمثلة : - ١ - رد الغاصب عين المغمضوب إلى المالك ، وتسليم المبيع للمشتري مشغولين بجناية أو دين بأن كان المغمضوب أو المبيع عبداً فجنى في يد الغاصب أو البائع بعد الغصب والبائع على نفس أو عضو عمداً أو خطأ أو استهلك مال إنسان ، فإن جنائمه ودينه يتعلقان برقيته . . . ومثله الشغل بالمرض والحمل بأن حدثا عند الغاصب والبائع : فهو أداء لرد عين ما غصب وتسليم عين ما بيع ، وقصوره لحصول الرد والتسليم على وصف غير وصف السلامة الأول .

وفرع على أنه أداء أنه إن هلك في يد المغمضوب منه بعد الرد إليه أو المشتري بعد التسليم قبل الدفع في الجناية برىء الغاصب والبائع لوصول الأولين إلى عين حقهما ، وفرع على القصور أن المغمضوب منه أو المشتري لو دفعاه في الجناية أو الدين فاقترض منه أو بيع انتقض القبض ورجع المغمضوب منه بالقيمة والمشتري بالتمن : لأن إزالة يديهما عن المغمضوب والمبيع حصلت بسبب وجد عند الغاصب والبائع قياساً على ما لو سلباه مستحقاً للمالك

آخر أو ليرتفع ، هذا هو هو الحكم فيما إذا هلك عند المالك أو المشتري ، بالمرض أو هلك بالخل .

وخالف أبو يوسف ومحمد فقالا المشغول بالجناية معيب والعيب لا ينقض التسليم بل يوجب التقصان فيقوم المبيع مشغولا وبرئاً ويرجع المشتري بفرق ما بين القيمتين . ورد بأن الشغل بالجناية والدين إستحقاق لا عيب .

ب- أداء الدين بدراهم زيوف وهي التي يردها بيت المال وتزوج بين التجار (١) : فهي أداء لتسليم أصل الحق أى الدراهم وقاصر لتسليمه على غير الصفة الواجبة إذ الواجب الجياد : فلقصوره للدائن أن يردها ما دامت قائمة إلى المدين ويسترد الجياد بالاتفاق إحياء لحقه في الجودة ، ولأنه أداء لو أنفقها الدائن تم القضاء علم بحالها عند القبض أم لا عندهما لأننا لو أبطلناه لبطل الأصل بالوصف : والزيوف أداء بأصلها فلا يبطل بفوات وصف الجودة . وقال أبو يوسف إن قبضها عالماً بحالها يرد مثلاً ويسترد الجياد لأنه لما قبض دون حقه وصفا فكأنه قبض دون حقه قدرأ . أما إن قبض الدائن المستوفى فله ردها قائمة ورد مثلاً إن هلك لأنه لم يحصل أداء الدين بالأصل وهذا هو حكم النقود الفضية المزيفة في بلادنا .

(ح) إطعام المالك الغاصب ما غصبه منه :- صورته غصب شخص ما يؤكل عينه كالخبز والتفاح ثم أطعمه المالك موها أنه ماله لا مال المالك والمالك يجهل أنه ماله : فهذا الإطعام أداء لأن الغاصب سلم المالك عين حقه

(١) هذا النوع من النقود لا نظير له عندنا الآن ، وكانوا يقسمون النقد القديم إلى أربعة الجياد ، والزيوف ، والنهرجة كاسفرجلة ، والمستوفة فالزيوف ما تقدم والنهرجة عكسه والمستوفة بتشديد التاء نقد من صفه إلى أو مغلف بالفضة ونظير هذا النوع النقود الفضية المزيفة عندنا

إلا أنه قاصر لأن الغاصب لم يثبت للمالك اليد التي أزاها فقد أزال يدا لها كل التصرفات وأثبت يدا لها الأكل فقط . ونسب إلى الشافعي أن الإطعام ليس بأداء فلا يبرأ الغاصب به بل يطالب بمثل المخصوص أو قيمته لأن الإطعام وإن كان فيه صورة الأداء لكنه ليس بحقيقته بل هو تغيير بالمالك حيث قدم له الطعام موها أنه ماله أباحه له والعادة أن يأكل الإنسان من المباح فوق ما يأكل من ماله . ورد هذا التوجيه بأن ماله وصل إلى يده ولا يعذر المالك بالجهل كما لو قال له المالك بغنى هذا المال فباعه حيث ينفذ البيع : والعادة المذكورة لا تصلح دليلا على التغيير إذ لا عبرة بعادة تخالف الإسلام القائل « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » : فينبغي أن يأكل المسلم من مال المضيف : مثل ما يأكل من مال نفسه .

وموضع الخلاف ما إذا أطعمه الغاصب عين ماله حتى إن أطعمه ما يتخذ منه كالخبز من القمح لم يكن مؤديا وضمن المخصوص بالإنفاق للاتلاف ، وإن وهبه الغاصب له وسلمه أو باعه منه أو أكله المالك من غير أن يطعمه الغاصب يرى لتسليم العين من غير تغيير .

والأداء الذي يشبهه القضاء :- كما لو تزوج بنت عبده وجعل مهرها أباه فقضى باستحقاقه للغير ثم ملكه الزوج من المستحق فإن لم يقض بالقيمة للزوجة إلى أن ملك الزوج العبد بسبب من أسباب الملك سلمه لها (١) : فهذا التسليم أداء لأنه عين ما استحقته بالعقد ولهذا لا يملك الزوج أن يمنحها إياه وتجبر على القبول إن أراد دفعه لها ، ويشبهه القضاء لأن تبديل الملك يوجب تبديل العين حكما فقد صح عن النبي ﷺ « أنه أكل من لحم

(١) أما إن قضى بقيمة الأب لها قبل أن يملكه الزوج انتقل حقها إلى القيمة لأن الزوج سمى مالا وعجز عن تسليمه فتجب قيمته كما إذا تزوجها على عبد الغير ابتداء وكانت القيمة قضاء مخضا .

تصدق به على بريرة وقال هو عليها صدقة ومنها لنا هدية ، فما قبضته مثل ما وجب لها حكماً لا عينه لأن الزوج ملكه ثانياً بعد الزواج : وتفرع على شبهه بالقضاء أمران : أنه لا يعتق عليها إلا بعد تسليمه أو القضاء به لها لأنه لما كان مثلاً في الحكم كان ملكاً للزوج قبل التسليم أو القضاء . الثاني أن الزوج إذا تصرف فيه ببيع أو هبة أو إعتاق نفذ لأنه صادف ملكه فينتقل حقها إلى القيمة كولو قضى بها بعد الاستحقاق قبل الشراء . وفرض المسألة في عبد هو أبوها ليس تيمداً بل جارينا فيسببه القوم وإلا فلك أن تفرضها في عبد ما أو في حصان أو دار .

« أقسام القضاء » : - ينقسم القضاء إلى قضاء بمثل معقول وقضاء بمثل غير معقول وشبيه بالأداء : فالأول ما أدركت فيه المماثلة بين الأصل والخلف كقضاء الصلاة بالصلاة ، والصوم بالصوم ، والثاني ما لم تدرك فيه المماثلة كقضاء الصوم بالفدية عند العجز الدائم كما في حق الشيخ الفاسي والمريض بمرض ملازم معجز : لأنه لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر ، ولا معنى لأن الصوم كف النفس والفدية لإنقاص المال لسد حاجة الفقير .

قالوا ومنه ثواب النفقة على النائب في الحج وذلك أنه إذا عجز القادر على الحج عجزاً بدنياً فأناوب عنه في أداء الفريضة من يحج عنه قال عامة أهل المذهب وقع الحج عن المأمور وللأمر ثواب النفقة وسقط الحج الذي عليه بهذا الثواب ولا يقع الحج عن الأمر لأنه عبادة بدنية لا تجرى فيها النيابة ، وظاهر المذهب أن الحج يقع عن الأمر واختاره السرخسي وهو الذي يشهد له ظاهر السنة : أخرج الستة عن ابن عباس أن امرأة من خشيم قالت يا رسول الله : « إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يثبت على الراحلة أفأحج عنه ؟ قال نعم » فعلى القول الأول لا تعقل المماثلة بين الإتيان بالحج والإنفاق

وعلى الثاني لا تعقل بين حج هو فعله وحج هو فعل غيره . لكن في هذا التمثيل نظر لأن ثواب النفقة على الرأى الأول وحج الغير على الثاني ليس بقضاء .

وتقدم أن حكم القضاء بمثل معقول أنه لا يثبت إلا بنص لأنه لا مدخل للرأى فيه : فالفدية في الصوم ثبتت بقوله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ، الآية » ، يطيقونه أى يكلفونه بجهد كالشيخ الفانى ، وسقوط الحج بثواب النفقة أو بحج الغير ثبت بحديث الحثعمية الذى رويناه : ولهذا لا يقضى رعى الجمار والوقوف بعرفة والأضحية فإن هذه لم تعرف قرابة إلا فى أوقاتها . وكذلك تكبير التشريق فإنه ذكر جهرى لم يعرف قرابة إلا فى أيام التشريق : لأن الأصل فى الذكر الإخفاء « ادعوا ربكم تضرعا وخفية » ، وجوب الدم بترك الرعى ليس قضاء ، بل لجبر النقصان المتمكن فى الحج . ولهذا أيضا لا يقضى تعديل الأركان إذا صلى بلا اطمئنان ، ولا تقضى جودة الدراهم إذا أدى الزیوف فى الزكاة ، لأنه إما أن يقضى الوصف وحده فيها وهو غير معقول إذ لا يقوم بنفسه ، وإما أن يقضى الوصف مع الأصل وهو لا يتم إلا بطلان الأصل فيؤدى إلى بطلان الأصل بالوصف وهو قلب المعقول ، وأيضا لم يرد فيه نص فلم يبق غير الإثم ويرتفع بإعادة الصلاة فى الوقت .

اعتراض على الحكم السابق : — واعترض على أن القضاء بمثل غير معقول لا يثبت إلا بنص بمسألتين : الأولى قضاء الصلاة بالفدية فى حق الشيخ الفانى أو الميت إذا وصى حيث ثبت بالقياس على قضاء الصوم بالفدية فى حقهما مع أنه لا مماثلة والنص لم يرد إلا فى الصوم وعلمته غير معقولة . والجواب أن وجوب القضاء بها لم يثبت بالقياس بل ثبت بالاحتياط وذلك لأن وجوب قضاء الصوم بالفدية يحتمل التعليل بالعجز أو غيره وبناء عليه يثبت فى الصلاة قياساً لأنهما عبادتان بدنيتان شرعا تعظيما لله ،

ويحتمل عدم التعليل فتكون الفدية مندوبة لأنها من الحسنات الماحية للسيئات . فحيث دار الأمر بين الوجوب والندب . قلنا بالوجوب احتياطاً لأنه إن كان واجباً فيها وإلا فهو قرينة وكفارة ، ولهذا لم يقطع الحنفية بأن الفدية قضاء للصلاة كما قطعوا به في الصوم بل رجوا ذلك قال محمد رحمه الله في الزيادات تجزئه الفدية عن الصلاة إن شاء الله .

المسألة الثانية : — قضاء الأضحية بالتصدق بعينها إن كانت قائمة ، وبقيمتها إن هالكت قياساً مع أن إراقة الدم أى الأضحية لم تعرف قرينة إلا في أيامها وهى غير معقولة العلة . والجواب أن وجوب القضاء بالتصدق لم يثبت قياساً بل احتياطاً ذلك لأن الأضحية عرفت قرينة بالنص وهى إراقة الدم ؛ فالظاهر من النصوص أن الإراقة أصل في الأضحية من أول الأمر لقوله ﷺ فيما أخرجه الترمذى عن عائشة رضى الله عنها « ما عمل آدمى من عمل يوم النحر أفضل عند الله من إهراق الدم » ، ويحتمل أن الأصل فيها التصديق لأنها عبادة مالية ، والأصل في العبادات المالية كالزكاة وصدقة الفطر التصديق بالعين مخالفة لماوى النفس المحبة للمال الحريصة عليه إلا أن هذه الأصالة نقلها الشارع من التصديق بالعين إلى إراقة الدم تطبيقاً للطعام المقدم إلى أضياف الله تعالى يوم الأضحية بيانه : أن الصدقة أوساخ الناس فلو استمر الأصل في الأضحية التصديق لم يكن الطعام طيباً ، فنقل إلى الإراقة لينتقل الخبث إلى دم الأضحية ، ولهذا حل الأكل منها للغنى والهاشمي^١ . فللاحتياط عملنا بالأصل الظاهر في وقت الأضحية فلم يجوز التصديق بالعين أو القيمة في أيام النحر لقيام النص الوارد بالإراقة ، وبعد الوقت عملنا بالأصل المحتمل فوجب التصديق بعين الأضحية قائمة ، وبقيمتها إن هالكت أو لم يعين حيواناً للأضحية . والدليل على أن وجوب القضاء بالتصدق لاحتمال أصالته لا خلفيته عن الإراقة أنه إذا جاءت أيام النحر من العام القابل لم ينتقل الواجب إلى الإراقة مع أنه وقت يقدر عليها فيه

م ١٢ — الوسيط فى أصول الفقه

فلو وجب التصديق بعد الوقت خلفا عن الإراقة لوجبت بالقدرة عليها : كما عاد وجوب الصوم على الشيخ الفاني بقدرته عليه بعد أن كان الواجب عليه الفدية : لأن الصوم أصل مقطوع به والفدية خلف وليس فيها احتمال الأصالة .

أقسام القضاء في حقوق العباد :- ينقسم إلى أربعة أقسام ، قضاء كامل بمثل معقول ، وقاصر بمثل معقول ، وقضاء بمثل غير معقول ، وقضاء شبيه بالأداء وبعضهم قسمه في العبادات على هذا النحو فالكمال كفعل الفائتة في جماعة والقاصر كفعلها منفرداً ورد بأن الجماعة في القضاء لا تثبت ديناً في الذمة لأنها ليست فيه سنة مؤكدة ولا واجبة لما فيها من إعلان المعصية والتقصير بل هي جائزة فقط (١) والصحيح هذا التقسيم لعموم حديث الجماعة المار ولقضائه ﷺ الصبح بجماعة غداة ليلة التعريس كما رواه الإمام أحمد فالأول : كضمان المغضوب المثل - وهو المسكيل والموزون والمعدود المتقارب - بالمثل وهو الأصل في ضمان العدوان جبرا للفائت على وجه الكمال لماثلته له صورة لأنه من جنسه ومعنى للمائلة في المالية (٢) والقاصر : كرد القيمة فيما له مثل كالمسكيل إذا انقطع مثله إتفاقا وفيما لا مثل له كالحيوان عند الجمهور لأن حق المستحق في الصورة والمعنى إلا أن

(١) أنظر كشف الأسرار ج ١ ص ١٦٧

(٢) ومنه ما يقضيه المستقرض فإنه مثل الأصل لا عينه لأن رد العين فيه ممكن بخلاف الدين فإن الرد فيه أداء وتقدم . والأصح أنه في القرض من القضاء الشبيه بالأداء لأن بدل القرض وإن كان مثلاً لكن في حكم عين المقبوض إذ لو لم يجعل كذلك كان مبادلة الشيء بجنسه نسيئاً فيؤدى إلى الربا ولما كان رد المثل في القرض في حكم العين كان القرض في حكم الإعارة فكما أن للبعير الرجوع متى شاء لا يلزم الأجل في القرض بخلاف سائر الديون .

الحق في الصورة قد فات للعجز عن القضاء فبقى المعنى أخرج البخارى في كتاب العتق عن ابن عمر عنه رضي الله عنهما « من أعتق شقة صا له في عبد قوم عليه في ماله ، أى نصيب شريكه إن كان موسرا وهو قضاء : للمائلة في المالمية وقاصر : لفوات الصورة .

والقاعدة :- أنه متى أمكن السكامل لا يصار إلى القاصر وتفرع عليه أمران الأول . قال أبو حنيفة فيمن قطع يد إنسان ثم قتله عمداً قبل البرء يقتصر منه بالقطع ثم القتل للمائلة السكاملة غير أن للولى أن يقتصر على القتل إسقاطا لبعض حقه به كما أن له أن يعفوا . وقال صاحبان ليس له إلا القتل لأنهما جناية واحدة قياسا على القتل بضربات والضربة الأخيرة هى القاتلة . بيانه : فى الفرع أن القطع قتل حكى لأنه لما قتله بعد القطع فقد تبين أن القطع أفضى إلى القتل وأن قصده من القطع كان قتل المقطوع لأن القتل أتم الأثر الذى كان يقصده القاطع وهو إزهاق الروح : فصار حكم القطع شرعا حكم القتل وهو القصاص فهو كقطع أفضى إلى الموت بالسراية فإذا ثبت أنهما قتلان يتداخل القطع الذى هو قتل حكى والقتل الحقيقى ويصيران جناية واحدة . وأجاب الإمام بأن هذه الوحدة باعتبار المقصود من الجناية والمعول عليه فى القصاص هو صورتها إذ بها تتحقق المائلة وصورتها جنايتان بفعلين فيتعدد الجزاء لتعدد الفعل وهو القصاص فى العضو ثم النفس : وإنما يحصل التداخل للأذى فى الأعلى فى بدل المحل أى الدية كما إذا جنى عليه بإزالة شعره وإصابته موضحة حيث تدخل دية الموضحة فى دية الشعر : على أنا نمنع أنها جناية واحدة فى القصد لأن القاتل لم يتمم أثر القطع لأنه فوت محل هذا الأثر . بالقتل ألا ترى إلى ذكاة الحيوان بعد جرحه فإنها لم تحقق موجه أى القتل ولهذا لم يحرم أكل الجروح بعد ذكاته كما فى قوله تعالى « وما أكل السبع إلا ما ذكيتم ، فهو كقطع تخلل البرء بينه وبين القتل ومنع التداخل فى الأصل أى القتل بضربات لأن

الضربات المفضية إلى القتل لا قصاص فيها بل القصاص في القتل الذي أفضت إليه .

المسألة الثانية :- إذا غصب مالا مثلياً فهلك وجب رد مثله فإن إنقطع مثله من الأسواق وجبت القيمة لتعذر القضاء بالمثل الكامل : لكن اختلفوا في مبدأ الوجوب فقال أبو حنيفة من يوم القضاء بها : لأنه لما إنقطع المثل تضيق وجوبه بالدعوى وتحول بالقضاء إلى القيمة إذ قبل القضاء يحتمل أن يظهر المثل في السوق فلا بد من قاطع رسمي . وقال أبو يوسف من يوم الغصب لأنه لما إلتحق بما لا مثل له بالانقطاع وهي خلف : وجب الخلف بسبب الأصل كما هي القاعدة والأصل أى المثل يجب بالغصب . وقال محمد يجب من يوم الإنقطاع : لأن سبب وجوب القيمة العجز بالانقطاع فيعتبر من وقتها . واتفقوا على أن وجوب القيمة في القيمة من يوم الغصب .

والقضاء بمثل غير معقول :- كدفع الدية في قتل النفس فإنه لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر ولا معنى لأن النفس مالك ليس بمال والدية مال بملوك ومن هنا قال الحنفية والشافعية الواجب بالقتل هو القصاص دون الدية إلا إذا تعذر بأن لم يعتمد القتل فينتقل إلى المثل غير المعقول وهو الدية وعن الشافعي في قول يخير الولي في العمد بين القصاص والدية لما أخرج السبعة عن أبي هريرة عنه عليه السلام « من قتل له قميل فهو بخير النظرين إما أن يفتدى وإما أن يقتل » .

ولأن حق العبد شرع جابراً وفي كل واحد نوع جبر . وللحنفية ما أخرج أبو داود والنسائي عنه عليه السلام من قتل عمداً فهو قود ، أى حكمه القود ولأن مبنى العقاب على المماثلة وإنما تتحقق في القصاص كما تتحقق به حكمة الزجر والمحافظة على حياة الناس « ولحكم في القصاص حياة » ، ولأنه لا يعدل عن

المثل الكامل مع القدرة كما لا يعدل إلى الفدية في الصوم . والمراد بالافتداء في الحديث الصلاح على الدية وإنما شرعت الدية في الخطأ لا لأنها المثل الكامل بل لما فيها من المنفعة على المقتول حيث لم يهدر دمه بالكلية والمنفعة على القاتل حيث سلبت له نفسه لأنه لم يعتمد القتل .

وتقدم أن القضاء بالمثل غير المعقول لا يثبت إلا بنص : وبني عليه أربعة فروع .

١ الفرع الأول ، أن المنافع لا تضمن بالمال المتقوم في المسألة الآتية : إذا غضبت بأن أمسك الغاصب العين المنتفع بها حتى عطلها عن انتفاع المالك أو بأن أتلف منافعها باستعمالها كسكنى الدار وركوب السيارة فهذه المنافع لا تضمن بالمال المتقوم عند أبي حنيفة بل يكتفى في رد العدوان بتعذير الغاصب عقاباً له ، وقال الشافعي تضمن به .

للحنفية : أنه لا تماثلة بين المنافع والمال المتقوم لأنها ليست متقومة لعدم ماليتها إذ المال هو المرغوب فيه المحرز أى الذى حازته الأيدي وأمكن بقاؤه وادخاره لوقت الحاجة ، والمنافع لا يمكن إحرازها لأنها أعراض متلاشمة كما توجد تنعدم والبقاء أساس الإحراز فهى في عدم التقوم نظير الصيد والحشيش قبل إحرازهما . وللشافعي أنها متقومة لأنها تملك أى يتصرف فيها على وجه الاختصاص ولا يشترط في التقوم المالية بل يكفي فيه الملكية وهى موجودة في المنافع بل الملك في الحقيقة راجع إليها لأن قضاء مصالح الخلق بها لا بعين المال فلا حاجة إلى نص جديد يدل على ضمانها بالمال . فالحاصل أنهما انفقا على أن المنافع ليست بمال (١)

(١) الصحيح أن المال عند الشافعي هو العين دون المنفعة لأنها معدومة وإنما ضمنت بالغصب عنده لأنها متقومة كالأعيان إنظر المغنى للخطيب ج ٣ ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ التجارية - فلا صحة لدعوى أنها مال عنده كما يأتى في دليله الثانى .

واختلفا في تقومها والراجح مذهب الشافعي .

واستدل على تقومها فوق ما تقدم بأمرين الأول . بورود عقد الإجارة عليها كإجارة الظئر للإرضاع والدور للسكنى والأراضي للزراعة بالنص لقوله تعالى « فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن » .

واعترض على الحنفية إذا لم تكن المنافع متقومة فكيف ورد عقد الإجارة عليها . وأجيب بأن العقد عليها ثبت بالنص على خلاف القياس (١) بإقامة العين مقامها : وذلك لحاجة الناس إلى الانتفاع بها وما ثبت للحاجة يتم قدر بقدرها . قيل من الحاجة دفع ظلم الغاصبين للمنافع لأن في القول بعدم ضمانها فتح باب العدوان عليها . وأجيب بأن دفع هذه الحاجة لم ينحصر في الضمان بل يتحقق بالتعذير بالحبس أو بالضرب أو بغيرهما .

واستدل الشافعي ثانياً . بأنها في العقد متقومة : وكلها كانت كذلك ثبت تقومها في نفسها : دليل الصغرى أن الزواج لا بد فيه من المهر وهو المال المتقوم لقوله تعالى « وأحل لكم ما رآه ذلك أن تنبتغوا بأموالكم ، والزواج يجوز بمنفعة الإجارة لقوله تعالى حاكياً عن شعيب وموسى عليهما السلام « إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثمانى حجج » الآيتين وشرع من قبلنا شرع لنا إذا قصه الله من غير إنكار ولم يرد ناسخ فتكون المنافع بمجموع الآيتين مالا متقوماً (٢) . ودليل الكبرى أمران : الأول أنه لو كان التقوم لأجل العقد لسكان غير المتقوم في نفسه متقوماً بورود العقد لسكن ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد

« ١ » سيأتي تحقيق أنه على وفق القياس .

« ٢ » مقتضى النظر أن مجموع الآيتين يفيد أن المهر يكون مالا ومنفعة لأن آية النساء لم تحصر المهر في المال وإن سلمنا أن فيها ما يشبه الحصر وهو باء الإلصاق . فآية القصص مخصصة لها .

عليه متقوماً كالمسئلة والخنزير إذا بيعا أو رهنا . الثاني أن تقومها في العقد إما لتقومها في نفسها وإما لإحتياج العقد إليه لا جائز أن يكون الثاني بدليل عدم تقومها في عقد الخلع فإن الخلع فيه معاوضة بالمال من جانب الزوجة وإخراج لمنافع بضعتها عن ملك الزوج من جانبها وهذه المنافع غير متقومة في حال الإخراج وإن كانت متقومة في الزواج إظهاراً لشرفها وخطرها : فعدم تقومها في الخلع مع العقد عليها دليل على أنه ليس من لوازم العقد عليها تقومها فتعين الأول .

وأجيب بمنع الكبرى لمنع دليلها الأول فإن ما ليس متقوماً في نفسه قد يكون متقوماً بالعقد بسبب ما فيه من الرضا . ثم هذا التقوم في العقد ثابت بالنص على خلاف القياس لعدم الإحراز فيبطل القياس الذي يراد به إثبات تقومها في الغصب على أي نحو فرضته : فلا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد لوروده على خلاف القياس ولا يقاس مقابلة المنافع بالمال المتقوم في الغصب على مقابلتها به في العقد للفارق وهو الرضا في العقد والرضا يؤثر في إيجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصالح عن كرم العمدة (١) .

« ١ » الحنفية يرون أن العقد على المنافع على خلاف القياس أي على خلاف الأصل القائل إن المعقود عليه يجب أن يكون موجوداً : والمنافع معدومة توجد شيئاً فشيئاً ولا تبقى وقد سمعت أجوبتهم في الرد على الشافعي . والمحققون على أن العقد عليها وارد على وفق القياس لأنها معدومة توجد شيئاً فشيئاً ولا يمكن العقد عليها إلا كذلك كالإجارة والزواج والعارية والوصية والمنحة وهي دفع الماشية إلى من ينتفع بملئها مجاناً ثم يردّها فهذه المجموعة من العقود أصل برأسه لا أنه مخالف للقياس أي الأصل أما العقد على المعدم الذي يمكن إنتظار وجوده كبيع الحمل وثمر الشجر قبل وجوده فهو باطل لما فيه من الغرر ولا تدعو حاجة إلى العقد عليه قبل وجوده . أنظر رسالة ابن تيمية في القياس وعليه فلا مانع من قياس المنافع في الغصب على المنافع في الإجارة وغيرها .

الفرع الثاني : أنه لا ضمان على الشهود بالرجوع في المسألة الآتية :
شهد على ولي القصاص شاهدان بالعفو . فتقضى به القاضي ثم رجع لا يضمنان
القصاص الفائت للولي إذ لا مماثلة بين منفعة استيفاء القصاص والمال .
الفرع الثالث : أن القاتل لا يضمن في المسألة الآتية : وجب القصاص
لولى المقتول على القاتل فقتل القاتل أجنبى قبل استيفاء القصاص لا يضمن
قاتل القاتل للولى : لأنه لا مماثلة بين المال ومنفعة استيفاء القصاص لا صورة
وهو ظاهر ولا معنى لأن في استيفاء القصاص انتقام الأولياء وحياتهم
بوقايتهم من شره لأنهم أعداؤه وفي حياتهم حياة المقتول وبقاء ذكره
وليس ذلك في المال . وأما وجوب المال على الأب في قتله ابنه وعلى المخطيء
في القتل فبالنص على خلاف القياس للزجر في الأب وصيانة للدم المعصوم
من الضياع في المخطيء .

الفرع الرابع : أن الشهود لا يضمنون مهر المثل إذا شهدوا بالطلاق
بعد الدخول ثم رجعوا لأن المنافع المملوكة بالزواج كالسكن والنسل غير
متمقومة فلا يماثلها المهر لأنه مال متقوم . وتقومها بالمهر عند الزواج شرع
إظهاراً لشرف البضع ومنعاً من تملكه مجاناً لا لأنها متمقومة في الواقع .
وقال الشافعى : في الفرع الثالث يضمن القاتل الدية وفي الرابع يضمن
الشهود مهر المثل لأن منافع استيفاء القصاص والزواج متمقومة عنده .
والقضاء الذى يشبه الأداء : هو تدارك الواجب بعد فواته بفعل

عرض له ما جعله شبيهاً بالأداء : كتسكيرات الزوائد في الركوع . بيانه :
رجل أدرك الإمام في ركوع العيد . فخاف إن أتى بتكبيرات الزوائد أن
تفوت الركعة برفع الإمام رأسه فاتى بتكبيرات الزوائد راعياً ، فهذه
التكبيرات ليست أداء لفوت مكانها وليست قضاءً لمحضاً لأن تكبيرات
الزوائد حال القيام لم يشرع لها مثل قرينة كالقراءة والقنوت لمن فاتته شىء
منهما وهو قائم ولكنها شبيهة بالأداء لأن الركوع شبيهاً بالقيام حقيقة

وحكما : أما حقيقة فلا تنصب الجزء الأسفل فيهما ، فالركوع قيام ناقص للانحناء فيه ، وأما حكما فلا ن من أدرك الإمام في الركوع يصير مدركا للركعة من أدركه في القيام فلهذا الشبه ولأن التكبير مشروع في الركوع في الجملة أتى بتكبيرات الزوائد في الركوع احتياطاً تنزيلاً لها منزلة الأداء بخلاف من فاتته القراءة والقنوت لأنهما لم يشرعا في الركوع أصلاً .

والقضاء الشبيه بالأداء في حقوق العباد : كتسليم القيمة فيما لو تزوج على مهر هو حصان غير معين : بيانه أن تسليم حصان وسط للزوجة أداء . . وتسليم قيمته قضاء لأنها مثل الواجب : لكنه يشبه الأداء لأن القيمة أصل من وجه إذ الحصان لما جهل وصفه لم يمكن أدلوه إلا بتعيينه وهو يتعين بتقومه : فصارت القيمة أصلاً من وجه للرجوع إليها في التقوم ، والحصان أصل من وجه آخر لأنه أصل في التسمية وهو معلوم الجنس . . فلاصلة التسمية ومعلومية الجنس يجب الحصان كالأمر حصانه المعين ، ولجها الوصف يجب القيمة كما لو أمر حصان غيره : فيخير الزوج لأن التسليم إليه ، وأيهما أدى تجبر الزوجة على قبوله لأن تسليم الحصان أداء حقيق وتسليم قيمته شبيه بالأداء .

« التقسيم الثاني للمأثور به باعتبار حسنه »

تمهيد : معنى الحسن والقبح : الخلاف في اتصاف الفعل بهما هل يدرك العقل أحكامه تعالى وبالتالي هل تثبت له تعالى أحكام قبل البعثة ؟

الأمر الإلهي يقتضى حسن المأثور به والنهى يقتضى قبح المنهى عنه ، لحكمة الشارع ، فالحكيم لا يأمر إلا بما هو حسن ، ولا ينهى إلا عن ما هو قبيح ، ويحمل بنا قبل التقسيم أن نشرح معنى الحسن والقبح ومذاهب العلماء فيهما . ومعرفتهما أمر مهم في علم الأصول ليعلم حسن المأثور به وقبح المنهى عنه وما يقبل النسخ منهما وما لا يقبل (١) .

(١) بيد أننا لم نتبع كتاب التوضيح في بعض ما كتبنا توخياً لتحقيق المعلومات وتبسيطها .

يطلق الحسن والقبح بمعنى مناسبة الفعل للطبع والقبح بمعنى مجافاته له كحسن حلاوة العسل وقبح مرارة الخنظل وحسن الصور والأصوات وقبحها ، وهو بهذا المعنى ليس ذاتياً بل يختلف باختلاف الناس بل باختلاف أحوال الشخص . ويطلقان بمعنى الكمال والنقص كحسن العلم والصدق وقبح الجهل والكذب (١) وهما بهذين المعنيين لا خلاف في ثبوتهما للأفعال ، ويطلق الحسن بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح من الله تعالى في الدنيا وثوابه في الآخرة . والقبح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم منه تعالى في الدنيا وعقابه في الآخرة كحسن الإيمان بالله تعالى وعدله وإحسانه وقبح الكفر به والزنا والسرقه : وهو بهذا المعنى مختلف في اتصاف الفعل به .

فقال الأشاعرة : لا يدرك حسن الأفعال وقبحها بالعقل ، بل يدرك بالشرع ، فما لم يرد الشرع لا يحسن إيمان ولا يقبح كفر : فالحسن عندهم ما أمر به أمر إيجاب أو نذب أو إباحت ، والقبيح ما نهى عنه نهى تحريم أو كراهة . فلا حسن ولا قبح للأفعال ولا حكم إلا بعد ورود الشرع .

وقالت المعتزلة : الأفعال قسمان : الأول يدرك العقل فيه حسناً وقبحاً وإن لم يرد شرع كحسن الإيمان بالله والعدل وقبح الكفر والظلم ، ولكن ما منشأها ؟ قال البعض ذات الفعل ، وقال البعض صفة حقيقية فيه . . وقال الجبائي صفات اعتبارية كذبح الحيوان الحلال ، حسن إن قصد به الأكل ، وقبيح إن قصد به التعذيب ومثله ضرب اليتيم إن قصد به التأديب أو التعذيب ، ثم هما إما ضروريان كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ، وإما نظريان كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار : القسم الثاني

(١) المعيار في هذا الإطلاق هو مجتمع الناس . فالأفعال بهذا المعنى يمكن الحكم عليها من طريق كلي لأن الفعل متى غلب نفعه للمجتمع في أكثر الأحوال عد حسناً كالتعاون والإحسان ، ومتى غلب ضرره كذلك عد قبيحاً ، كإخافة الأمنين ونقض العهود .

أفعال لا يدرك العقل فيها حسناً ولا قبيحاً ، بل يعرفان بالشرع كصوم آخر يوم من رمضان وفطر أول يوم من شوال : فالشرع في هذا القسم إذا أمر بشيء فقد كشف عن حسنه ، وإذا نهى عن شيء فقد كشف عن قبحه لأن الحكمين لا يأمر إلا بما كان حسناً ولا ينهى إلا عما كان قبيحاً . قالوا : والقسم الأول تثبت أحكام الله تعالى (١) وتكليفه فيه قبل البعثة . فالحسن يكون واجباً أو مندوباً والقبيح يكون حراماً أو مكروهاً ، والعقل هو المدرك لهذه الأحكام تبعاً لما أدرك في الفعل من الحسن والقبح . فهو الدليل عليها وإن لم يرد شرع وبعد وروده يكون مؤكداً . وينقسم الحكم التكليفي عندهم إلى الخمسة المعروفة : فالمدرك بالعقل إن كان حسن فعل بحيث يقبح تركه فهو واجب ، وإن كان بحيث لا يقبح تركه فهو مندوب ، وإن كان المدرك حسن ترك شيء بحيث يقبح فعله فهو حرام . وإن كان بحيث لا يقبح فهو مكروه . وإن استوى فعله وتركه فهو المباح . وأما القسم الثاني فلا تثبت أحكام الله فيه إلا بعد البعثة بالشرع كقول الأشاعرة .

وقالت الحنفية : كالمعتزلة يدرك العقل الحسن والقبح في بعض الأفعال ولا يدرك في بعضها الآخر . لكن هل إدراك العقل للحسن والقبح يكون دليلاً على ثبوت حكم الله في الفعل : اختلفوا في ذلك : فالبخاريون قالوا لا تثبت أحكام الله إلا بالشرع ، كما قالت الأشاعرة . وقال أبو منصور الماتريدي في جماعة يكون دليلاً في بعض الأحكام الأصلية فقط ؛ كوجوب الإيمان وحرمة السكر ونسبة ما هو شنيع إليه تعالى ، بل رأى أبو منصور وجوب الإيمان على الصبي العاقل الذي يستطيع المناظرة في التوحيد . ونقلوا عن أبي حنيفة أنه قال : لو لم يبعث الله للناس رسولا ؛ لوجب عليهم معرفته بعقولهم ؛ واختار فخر الإسلام وأبو زيد الدبوسي أن البالغ الذي لم تصله

(١) المعتزلة لا يثبتون لله كلاماً نفسياً ، فالحكم الذي أثبتوه ليس هو الخطاب

بل هو شغل ذمة المكلف أى اعتبار الله أن ذمة العبد ملزمة بالفعل أو الترك .

دعوة الإسلام لا يجب عليه الإيمان بالله تعالى إلا بعد مضي مدة التأمل ؛ ومقدارها مفوض إليه تعالى ؛ فإذا مات بعدها غير معتقد إيماناً ولا كفراً أو معتقداً الكفر خلد في النار ؛ واختار أيضاً أن الصبي العاقل لا يجب عليه الإيمان لما روى في المذهب أن المراهقة إذا كانت من أبوين مسلمين وتزوجت مسلماً فسيئت عن الإسلام ما هو ؛ فلم تستطع الجواب ، لا يفرق بينهما ولو كانت مكلفة في الصبا لفسخ زواجها لردتها .

فتلخص من هذا التمهيد أمران : الأول أن الأشاعرة قالوا : لا يدرك الحسن والقبح في جميع الأفعال إلا بالشرع . والحنفية والمعتزلة قالوا يدركان في بعضها بالعقل وفي بعضها بالشرع : الثاني أن جميع المسلمين قالوا لا حاكم إلا الله رب العالمين ثم اختلفوا : فقالت الأشاعرة : لا يثبت حكم قبل البعثة ولا دليل على الأحكام إلا الشرع ؛ ولهذا شرطوا في التكليف بلوغ دعوة النبي ﷺ . وقالت المعتزلة : يثبت الحكم قبل البعثة . والدليل على الأحكام هو العقل في الأفعال التي أدرك حسنها أو قبحها والشرع في غيرها فيكون الشرع مؤكداً للعقل في القسم الأول ؛ فادلة الأحكام عندهم خمسة الكتاب والسنة والإجماع والقياس والعقل ؛ والحنفية وبعضهم كالأشاعرة وبعضهم كالمعتزلة : إلا أنهم جعلوا العقل دليلاً على حكم الله في أصول العقائد فقط كوجوب الإيمان وحرمة الكفر .

إثبات الحنفية والمعتزلة لعقلية الحسن والقبح :- استدلوا عليها بأن حسن مكارم الأخلاق كالعدل والوفاء وإنقاذ الفريق وقبح أضدادها مما إتفق عليه العقلاء : أهل الأديان وغيرهم كالبراهمة فلو كانوا شرعيين ما وقع هذا الاتفاق فثبت أنهما مدركان بالعقل لذات (١) الفعل وأجاب الأشاعرة

(١) وذاتيهما أن يثبتا للفعل بمجرد تصويره من غير تخلف ولو من طريق المصلحة في الحسن والمفسدة في القبح . فالقتل يقيح لما فيه من الضرر وقبحه لا يتخلف عنه وإن عرض له الحسن إن كان قصاصاً لمصلحة المحافظة على حياة الناس .

يمنع الصغرى لأن الحسن والقبح المتفق عليهما بمعنى المدح والذم في مجارى العادات لا بمعنى استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب من الله . ولا سيما أن المعنى الثانى متوقف على الإيمان بالجزاء (١) وبأن الدليل لا ينتج المدعى عند المعتزلة لأن الحسن عندهم ما يحمده عليه والقبيح ما يذم عليه ولا يتحقق المدح والذم على الفعل إلا إذا تعلق به حكم الله بأن يأمر بالأول وينهى عن الثانى . واستدل الأشاعرة بأنه لو اتصف الفعل بالحسن والقبح الذاتيين لم يتخلفا عنه لكن تخلف القبح عن الكذب عند تعيينه طريقا لإنقاذ نبي من ظالم فهو حينئذ حسن . وأجيب بمنع الصغرى لأن الكذب باق على قبحه لكن قبح ترك الإنقاذ يزيد على قبحه فارتكب أخف القبيحين وهو الكذب غاية الأمر أنه اتصف بالحسن لما فيه من الإنقاذ ، ونظيره تلفظ المسكره بكلمة الكفر . وقد يجاب بمنع تعين الكذب للاستغناء عنه بالتعريض بأن يورد كلا ماله محملان يقصد هو المحمل الصادق ويفهم السامع المحمل الكاذب لحديث « إن فى المعارض ممدوحة عن الكذب » . واستدلوا ثانيا بأن أفعال العباد اضطرابية لا إختيار لهم فيها : فلا توصف بحسن ولا قبح إذ الموصوف بهما ما لهم فيه إختيار . بيان الصغرى أن أفعال العباد فى الأصل ممكنة لا توجد إلا بمرجح يرجح وجودها على عدمها : وهذا المرجح قام الدليل على أنه من الله تعالى يجب معه الفعل (٢) عقلا وهو الإرادة القديمة .

(١) وقد أنصف الأزمرى فى تعليقه على المرأة حيث قال إن الحسن والقبح بمعنى كون الفعل متعلقا بالثواب والعقاب فى الآخرة لا نزاع فى ثبوتهما بالشرع ، وقال فى المرأة إن إثباتهما من جهة العقل بالدليل فى غاية الإشكال ج ١ ص ٢٧٦ ولهذا نجزم بأن ما قال به الحنفية هو الحسن والقبح بالمعنى الثانى لا الثالث .

(٢) لأن الفعل إن لم يكن كذلك فهو إما بمرجح من العبد وهو باطل لاحتياجه إلى مرجح والمرجح إلى آخر فيلزم التسلسل : وإما بمرجح من غير العبد يجوز معه =

ومنع الخنفيه كون الفعل إضطرارياً لأنه صادر باختيار العبد وهذا الإختيار ليس مخلوقاً لله بل بقدرة العبد كما يفهم من تعريفهم للكسب : وهو صرف قدرة العبد إلى قصده المصمم إلى الفعل فالقدرة المخلوقة تؤثر في قصد الفعل وهو سبحانه يخلق الفعل عند قصد العبد بجرى العادة (١) .
قد يقال إن الكسب يؤدي إلى أن تكون للعبد قدرة مؤثرة كقدرة الله لأنها تؤثر في القصد عندهم وهو سبحانه خالق كل شيء . وهو على كل شيء قدير . وأجيب بجوابين الأول أن القصد حال أي أمر إعتباري ليس موجوداً ولا معدوماً فليس الكسب بخلق إذ الخلق إيجاد المعدوم وهذا الجواب مبني على أن الأمور ثلاثة : موجودات ، ومعدومات ، وواسطة وهي الأحوال وهو رأي القاضي أبي بكر وإمام الحرمين ، وقال الجمهور الأمور موجودات ومعدومات لا غير وعليه فالجواب بالفرق بين الخلق والكسب فالخلق أمر إضافي (٢) يجب أن يقع به الفعل المقدور في غير ذات القادر ويجب إنفراده بإيجاد ذلك المقدور والكسب أمر إضافي يقع به المقدور في ذات القادر ، ولا يصح انفراده بإيجاد المقدور فأثر الخالق في الفعل

==الفعل عقلاً وهو باطل أيضاً لأن هذا المرجح إن كان بلا مرجح فوجوده تحكم : وإن كان مرجحاً لزم التسلسل بالبيان السابق .

(١) أما الأشاعرة فيقولون إنه تعلق القدرة الحادثة بالفعل بدون أن يكون لها تأثير في وجوده أصلاً بل الأفعال كلها مخلوقة لله تعالى سواء أكانت من أفعال النفس كالعزم على الشيء أم من أفعال الجوارح فالعبد أولاً يختار مثلاً الفعل على الترك ثم تعلق القدرة الحادثة بالفعل وتقارنه ويخلق الله تعالى الفعل عند ذلك بحسب جرى العادة وليس للعبد سوى الكسب المذكور وهو أمر اعتباري وهذا مصداق قوله تعالى « الله خالق كل شيء » وقوله تعالى « وخلق كل شيء فقدره تقديراً » والمعتزلة قالوا العبد يوجد أفعاله بقدرة خلقها الله فيه .

(٢) أي نسبة بين الخالق والمخلوق .

إيجاده في غيره ، وأثر الكاسب التسبب في ظهور ذلك الفعل المخلوق على جوارحه .

وللخففة جواب ثان : وهو تخصيص اختيار العبد لأفعاله من عموم الأدلة الدالة على أن الله خالق كل شيء كقوله تعالى « الله خالق كل شيء » ، والمخصص هو العقل إذ لو لم يكن للعبد تأثير في اختياره كما تقول الأشاعرة لم تتحقق فائدة لخلق قدرة العبد ولم يحسن تكليفه تعالى لعباده ، وإثابته على الطاعة وعقابه على المعصية لأن خلق القدرة والتكليف حينئذ عبث والعقاب ظلم والثواب ليس في مقابلة الأعمال الصالحة ، وهذا لا يليق بالله الحكيم ، ويدل القرآن على خلافه (١) .

إثبات الأمر الثاني : أي لا حكم لله قبل البعثة دليله ، إنه لو ثبت حكم قبل البعثة لزم التهذيب بعدم امتثاله وهو : باطل لايات الأولى قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » فإن قلت لا يلزم من التكليف التهذيب بالمخالفة لجواز العفو ؛ قلنا اللازم استحقاق التهذيب ، وهو منفي أيضا بالآية لأن علة النفي فيها أن العباد معذورون بالجهل . وخصص متقدموا الخففة الآية بغير شكر المنعم وخصصها المعتزلة بما لم يدرك بالعقل لدليلهم الآتي ، لكن سترى أنه أخص بما أخرجوه .

الآية الثانية : قوله تعالى « ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا

(١) وقد سمعت القارئ وأنا أكتب في هذا الموضع يتلو قوله تعالى في سورة الأنعام « كذلك زينا لكل أمة عملهم » وقوله تعالى بعد ذكر إحياء شياطين الإنس والجن « ولو شاء ربك ما فعلوه » فأجبت بأن تزيين الله ومشيئته لا تجبر العبد على أفعاله وإنما زين العمل السيئ وشاء الإحياء امتحاناً للعباد كقوله « إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً » وموافقة لعبه بما سيكون من العبد فالعقل لا يندفع ، والمفرط يندفع ، والله المستعان .

لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى . . أى لو عذبناهم بالإهلاك لاعتذروا بالجهل لأنه لم يرسل إليهم من يعلمهم : وجه الدلالة أنه تعالى لم يرد عذرهم بالإكتفاء بعقولهم ، بل أرسل إليهم كي لا يعتذروا به .

الآية الثالثة : « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » . فقد جعل تعالى إرسال الرسل مانعا من احتجاج الناس فدل على أنه لو لم يرسل لاحتجوا ، فكان ينتفى تعذيبهم وبالتالى تكليفهم . استدلل المعتزلة على ثبوت الأحكام فى بعض الأفعال قبل البعثة ، بأنه لو لم يثبت حكم قبلها لزم إخم الأنبياء أى عجزهم عن إثبات النبوة ، لكن إخمهم باطل . بيان اللزوم أن النبى ﷺ إذا قال للرسل إليه انظر فى معجزتى لتعلم صدق ، يقول له : لا أنظر ما لم يجب النظر على لأن لى أن أمتنع عن غير الواجب ، ولا يجب على النظر ما لم أنظر فى المعجزة : لأنه لا وجوب إلا بالشرع ، ولم يثبت الشرع عندى لأنه لا يثبت إلا بالنظر فى المعجزة فيلزم الدور ، وحينئذ يعجز الرسول عن إقامة الحجة عليه . . فلا تثبت النبوة ؛ فإذا كان سبب الإخم أن الوجوب لا يثبت إلا بالشرع . . تعين أن يثبت بالعقل وبهذا ثبت جنس الأحكام بالعقل . والجواب منع اللزوم لأن الوجوب ثابت فى نفس الامر نظر أم لا ومتى عرض عليه المعجزة ثم امتنع من النظر كان إباؤه تمرداً وعناداً لا يلتفت إليه ، وإذا فتقوم عليه الحجة : لكن هذا الجواب يلوح عليه الضعف لأن المفيد هو ثبوت الوجوب عند المأمور بالنظر لا فى نفس الأمر ، ولا موجب للتمرد والعناد لعدم المثبت للوجوب .

« تقسيم المأمور به الى حسن لنفسه ولغيره »

بعد أن مهدنا لك الكلام على الحسن والقبح فى الأفعال نمضى بتوفيق الله فى تقسيم المأمور به .

قسم الخنفية للمأمور به باعتبار حسنه إلى ثلاثة أقسام : حسن لحسن في نفسه حقيقة ، وحسن لحسن في نفسه حكماً ؛ وحسن لغيره . قال قسم الأول ما كان منشأ حسنه صفة في نفس المأمور به أو في جزئه مثال الأول الإيمان ومثال الثاني الصلاة حسنت لحسن ما فيها من العبادة وهي جزءها لأنها عبادة بهيئة خاصة . وهذا القسم منه ما لا يقبل التكليف به السقوط كالتصديق في الإيمان فإنه ركن لا يقبل السقوط ولو بالإكراه لأن محله القلب فهو خفي ، ومنه ما يقبل التكليف به السقوط كالإقرار في الإيمان والصلاة : أما الإقرار فإنه ركن (١) في الإيمان فالمتمكن منه إذا تركه مات كافراً لكنه يقبل السقوط بالإكراه لقوله تعالى : من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان . وأما الصلاة فإنها حسنت لما فيها من العبادة التي هي تعظيم وخضوع لله لكن وجوبها يسقط بالجنون والإغماء والحيض والنفاس .

القسم الثاني : ما حسن لنفسه حكماً كالصوم فإنه ليس بحسن في نفسه حقيقة لأن فيه تعذيب النفس بتجويعها وإظهارها لكنه حسن بواسطة حسن قهر النفس الأمارة بالسوء زجراً لها عن العصيان ، وكانزكاة فإنها ليست حسنة في نفسها حقيقة لأن فيها إضاعة المال لكنها حسنت بحسن الإحسان إلى الفقير ودفع عوزة . وكالحج فإنه في نفسه قطع للمسافة إلى أماكن بعيدة

(١) وقال المحققون الإيمان هو التصديق فقط لقوله (ص) في حديث جبريل « الإيمان أن تؤمن بالله الحديث » أي تصدق والاقرار شرط لإجراء أحكام الإسلام على الناس لقوله (ص) (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله) والقائلون إنه ركن استدلوا بحديث وفد عبد القيس (الإيمان أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة الحديث) وجوابه أن المراد الإيمان الكامل جمعا بين الأدلة

لكونه حسن بواسطة زيارة البيت الحرام الذي شرفه الله وإنما لم يكن هذا القسم من الحسن لغيره مع التغير الذهني بين الوسائط وهذه العبادات الثلاثة لأنه لا تغاير في الخارج بين الوسائط وبينها فصار كالحسن لنفسه ، وهذا القسم يقبل السقوط بالعارض كالجنون والعجز .

القسم الثالث حسن لحسن في غيره أى في أمر مغاير لحقيقة المأمور به ذهنا وخارجا : فذلك الغير إما أن يتأدى بالمأمور به نفسه كالجهاد فإنه ليس بحسن لذاته لأنه تخريب البلاد وتعذيب العباد وإنما حسن لما فيه من إعلاء كلمة الله وهذا الإعلاء يتأدى بالجهاد المأمور به ، وكصلاة الجنازة : ليست بحسنة في نفسها لأنها بدون الميت عبث وإنما حسنت لما فيها من قضاء حقه أى تكريمه والدعاء له وهذا القضاء يتأدى بالصلاة ، وكالحد فإنه إيلاء إذ هو ضرب أو قتل وإنما حسن لما فيه من الزجر وهذا الزجر يتأدى بالحد . وإما أن لا يتأدى ذلك الغير بالمأمور به كالوضوء إذ هو إضاعة الماء وإنما حسن لأنه وسيلة إلى الصلاة ، وكالسعي إلى الجمعة إذ هو في نفسه تعب وإنما حسن لأنه وسيلة إلى أداء الجمعة . ثم الصلاة لا تتأدى بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما . وهذا القسم يجب فيه المأمور به بوجوب الغير الذي حسن له ويسقط بسقوط وجوبه حتى لو أسلم الكفار يسقط وجوب جهادنا لهم . وإن بغى مسل أو قطع الطريق فمات يسقط وجوب الصلاة عليه ، وإن حاضت يسقط وجوب الوضوء وإن مرض أو سافر يسقط وجوب السعي إلى الجمعة

والأمر المطلق عن قرينة الحسن للغير يدل على حسن المأمور به حسنا لا يقبل السقوط ومع القرينة يدل على أنه حسن لغيره لأن الأمر الكامل وهو المطلق يدل على كمال حسن المأمور به .

«التقسيم الثالث للمأمور به باعتبار الوقت»

ينقسم المأمور به إلى مطلق ومؤقت فالمؤقت ما قيد طلب إيقاعه بوقت يكون فعله بعده قضاء ، كالصلاة المفروضة وصوم رمضان ، والمطلق ما لم يقيد طلب إيقاعه بوقت كذلك : كالنذر المطلق والكفارات والزكاة والعشر والخراج : وعد الخنفيه منه صدقة الفطر لأنها وجبت تطهيراً للصائم عما قد يقع منه من اللغو والرفث ونحوهما من غير توقيت : لكن استظهر ابن الهمام أنها من المؤقت لما روى الحاكم في علوم الحديث عن ابن عمر عنه رضي الله عنهما أنه قال بعد الأمر بإخراجها ، أغنهم عن الطواف في هذا اليوم ، فأخرجها بعد يوم الفطر قضاء ، وعد أبو زيد الدبوسي من المطلق قضاء رمضان . وعرف البزدوى (١) والسرخسي المؤقت بما قيد طلب إيقاعه بوقت يكون فعله بعده قضاء أو غير مشروع فأدخلوا فيه قضاء رمضان وصيام الكفارات وصيام النذر المطلق لأن طلبها مقيد بالنهار والصوم بعده غير مشروع . والصحيح التعريف الأول وأن الثلاثة من قسم المطلق لأن النهار داخل في حقيقة الصوم لا أن طلبه مقيد به . هذا والحج من المؤقت على التعريف الثاني لأنه غير مشروع بعد أشهره ومطلق على التعريف الأول لأن وقته العمر : لكن الذي يدعو إلى العجب اتفاق أهل التعريفين على أنه من المؤقت .

ووجوب المطلق على التراخي عند الجمهور : ومعنى التراخي جواز تأخير امتثال الأمر عن وقت وروده ما لم يغلب على ظنه فواته . لأن الأمر المطلق عن قرينة الفور والتعليق والتوقيت يفهم منه التراخي بمعنى عدم وجوب

(١) فهم ذلك من تمثيله الميعار الذي ليس بسبب بقضاء رمضان - أنظار كشف الأسرار ج ١ ص ٢٤٧ بيد أننا لم نلتبع كتاب التوضيح في بعض ما كتبنا توخياً لتحقيق المعلومات وتيسيطها .

الامتثال في الحال ولا يدل على الفور إلا بالقرينة (١) كالأمر بالزكاة مع قرينة أنها لدفع حاجة الفقير وهي عاجلة ، وبالحج عند أبي يوسف مع قرينه أن الموت في سنته غير نادر وقال الكرخي وجماعة وجوب المطلق على الفور أي وجوب الامتثال عقب ورود الأمر : لأن الأمر عندهم للفور وتقدمت المسألة ص ١٥٩ .

أقسام الواجب المؤقت : ينقسم باعتبار الوقت المقيد به إلى أربعة وهي في الحقيقة أقسام للوقت : ظرف ومعيار هو سبب ، ومعيار ليس بسبب ، وشبهه بالظرف والمعيار - وجه الحصر أن الوقت إما أن يضيق عن أداء الواجب وهذا القسم غير واقع في الشريعة لأنه تكليف بما لا يطاق إلا أن يكون المقصود من التكليف القضاء لا الأداء كمن وجبت عليه الصلاة آخر الوقت بإسلامه أو بلوغه أو طهارتها من العذر آخر الوقت فإن المقصود شغل الذمة لأجل القضاء ، وإما أن يفضل الوقت عن الواجب كوقت الصلاة ويسمى ظرفاً ، وإما أن يساويه وهو سبب لوجوبه كصوم رمضان فإن سببه رمضان - ويسمى معياراً هو سبب ، وإما أن يساويه وليس بسبب كتنذر الصوم في وقت معين فإن سببه التنذر لا الوقت - ويسمى معيار ليس بسبب ، وإما أن يشبهه الظرف من وجه والمعيار من وجه كالحج فإنه يشبهه الظرف في أن الوقت يفضل على أداء الواجب ويشبهه المعيار في أن وقته لا يسع إلا حجاً واحداً - ويسمى الشبيهة بالظرف والمعيار أو المشكل .

« الظرف »

القسم الأول : - ما يفضل الوقت فيه عن أداء الواجب كوقت الصلاة

(١) لا تنافي بين هذا القول وبين المختار وهو أن الأمر لا يدل على الفور ولا التراخي بل على مجرد الطلب لأن مراد المختار بالتراخي عدم تقييد الامتثال بالحال لا تقييده بالمستقبل وفهم التراخي منه ليس موضوع له بل لأنه يستعمل في الفور وفي التراخي وقربته التراخي عدم قرينة الفور لأن التراخي عدم أصلي والفور وجود زائد

وصدقة الفطر على ما رجحناه - ويسميه الحنفية ظرفاً لأن الظرف ما يحيط بالمظروف وكثيراً ما يكون أوسع منه ، ويسميه الشافعية موسعاً .
وهذا القسم له ثلاثة أحكام الأول أنه ظرف للمؤدى وشرط للأداء وسبب الوجوب : بيانه في الصلاة أن المؤدى هو الهيئة الحاصلة من أركانها فالوقت ظرف له لأنه يسهه وغيره ، والأداء تسليم عين ما وجب بالامر وهو يتوقف على الوقت لأن فعل الصلاة بعده قضاء وقبله باطل ، والوجوب لزوم وقوعها في وقتها لشرف فيه - والوقت سبب لهذا الوجوب بمعنى أنه مؤثر فيه أى يلزم من وجوده وجوده في حكم الله والمؤثر الحقيقى أى الموجد هو الله (١).

واستدل على سببيته بأمور :- الأول قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل » أى لزوال الشمس إلى ظلمة الليل وهو أمر بالصلاة الأربع : وجه الدلالة كما قالوا أن اللام للسببية فما بعدها سبب لما قبلها - والصحيح ألا دلالة فيها لأن اللام للوقت كما في قول النبي ﷺ (أتانى جبريل لدلوك الشمس) بدليل (إلى غسق الليل) .

الدليل الثانى :- صحة إضافة الصلاة إليه كقوله تعالى (من قبل صلاة الفجر) (من بعد صلاة العشاء) والأصل في الإضافة الاختصاص فينصرف عند إطلاقها عن القرينة إلى السكامل ومعناه الملك فيما يقبله كدار أحمد والسببية في غيره (الثالث) أن الواجب يتغير من كمال إلى نقصان بتغير الوقت كالعصر في

(١) الوقت سبب في الظاهر كما جرت سنته سبحانه أن يرتب الأحكام على الأسباب الظاهرة تسيراً على العباد بنصب علامة واضحة على وجوبها - والسبب الحقيقى هو النعم المتجددة وبخاصة سلامة الأعضاء لمناستها للوجوب إذ الصلاة شكر الله على نعمه فأقيم الوقت مقامها إقامة المحل مقام الحال ليعرف به مقدار النعم الذى هو سبب لأنها مستمرة مترادفة .

أول وقته وعثدا صفرار الشمس والأصل أن الحكم يختلف باختلاف سببه (١)
(الرابع) أن الوجوب يتجدد بتجدد وقته وهو أقوى الأدلة . ثم هذه
الأدلة كل واحد منها أمانة تفيد الظن لقيام الإحتمال وبمجموعها يفيد القطع
الفقهي لأن رجحان المظنون يزداد بكثرة الأمارات . والسبب هنا بمعنى
المؤثر في الحكم كالعلة . (٢)

« الوجوب ووجوب الأداء »

عرفت أن الوقت سبب لوجوب الصلاة . - فهل هو سبب لوجوبها
أو لوجوب أدائها؟ - قال أكثر الحنفية هو سبب للوجوب ويثبت وجوب
الأداء بالخطاب اللفظي نحو (أقيموا الصلاة) (٣) ، وقالت الشافعية الوقت
سبب لوجوب الأداء بمعنى أن أول الوقت سبب له موسعا فيخير المكلف
في إيقاعها في جزء ما من الوقت ويتمضي وجوب الأداء بآخره .
وهذا الخلاف مبني على أن وجوب الأداء هل ينفصل عن الوجوب
في الواجب البدني أم لا؟ ويحسن قيل بيان المسألة أن تعرف الفرق بين

(١) جعل صدر الشريعة التغير للصلاة حجة وكرهه وفسادا لا للوجوب وهو
مردود لأن الوقت سبب للوجوب لا للمؤدى

(٢) فإن قلت الحكم قديم فكيف يؤثر فيه السبب الحادث قلت القديم هو
الإيجاب وهو حكمه تعالى بأن العبد إذا استجمع صفات التكليف لزمه الفعل
والوقت ليس سببا له بل لأثره وهو الوجوب الحادث على أن تأثير السبب ليس
بمعناه الإيجاد بل التعريف بوجود الحكم كما قدمنا

(٣) هذان هما السببان الظاهران والسبب الحقيقي للوجوب هو الإيجاب القديم
من الله ، ولوجوب الأداء تعلق الطلب بنفسى بفعل الصلاة فإن قلت ثبت وجوبها
بالوقت فثبت وجوب أدائها قال الحنفية يثبت وجوب الأداء مضيقا بآخر
الوقت بحيث لا يسع غيرها لإثمته بالتأخير عنه .

الوجوب ووجوب الأداء : قال صدر الشريعة الوجوب إشتغال ذمة المكلف بشيء أى أن الشارع إعتبر الفعل البدنى أو المالى ثابتاً فى ذمة المكلف جبراً من غير أن يطلبه منه ووجوب الأداء لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها أى طلب إيقاع هذا الفعل الذى شغلت به الذمة وإخراجه من العدم إلى الوجود فهو يستدعى سبق ثبوت حق فى الذمة أى سبق الوجوب - ونوضح الفرق بمثالين - الأول فى الواجب المالى إذا اشترى شيئاً بشمين غير مشار إليه يثبت هذا الثمن فى الذمة أى تشغل بهذا الحق من غير مطالبة فهذا هو الوجوب فإذا طالبه المشتري بالثمن لزمه أدائه وتفرغ ذمته عما شغلت به بمطالبة الشارع للمشتري حينئذ فهذا هو وجوب الأداء ، المثال الثانى فى الواجب البدنى وهو صوم رمضان فى حق المريض والمسافر فإنه واجب عليهما بمعنى أن ذمتهما مشغولة به من غير طلب ولهذا لو صام فى المرض والسفر صح ولو تركاه لا إثم عليهما : فهذا هو الوجوب - وبعد الإقامة والصحة يلزم تفريغ الذمة عما شغلت به أى المطالبة بأداء الصوم فهذا هو وجوب الأداء .

وبعد هذا نعرض للسألة التى بنى عليها الخلاف - إتفق الحنفية والشافعية على أن الوجوب ينفصل عن وجوب الأداء فى الواجب المالى كالزكاة وصدقة الفطر والثلث المؤجل - وفى الزكاة يثبت وجوبها بملك النصاب ووجوب أدائها بحلول الحول وفى صدقة الفطر يثبت وجوبها عند الحنفية بوجود الشخص الذى اجتمع فيه وجوب نفقته على غيره وحقوق ولاية الغير عليه وعند الشافعية بغروب شمس آخر يوم من رمضان ويثبت بوجوب أدائها بطلوع فجر يوم الفطر وفى الثلث المؤجل يثبت وجوبه بعقد البيع ووجوب أدائه بحلول الأجل - والدليل على تأخر وجوب الأداء عن الوجوب فى هذه الثلاثة وأمثالها سقوط الواجب بالتعجيل قبل وجوب الأداء فلو أدى الزكاة قبل الحول وصدقة الفطر قبل فجر يومه والثلث قبل

حلول الأجل صح الأداء وسقطت ولو لم يتقدم الوجوب لم يصح لأنه أداء
مالم يجب

واختلفوا في الواجب البدئي فقال أكثر الحنفية يتأخر بوجوب الأداء
عن الوجوب وقال الشافعية وبعض الحنفية كأبي المعين لا

يستدل الشافعية بأن الوجوب كون الفعل يستحق تاركه الذم في الدنيا
والعقاب في الآخرة ويلزم هذا المعنى لزوم أداء الفعل فلا يتحقق الوجوب
بدون وجوب الأداء أى إخراج الفعل من العدم إلى الوجود الشامل للأداء
والقضاء والإعادة فإذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب
الأداء فيأثم التارك في الوقت ويجب عليه القضاء وإن وجد في الوقت مانع
شرعى كالحيض أو عقلى كالنوم والنسيان والإغماء فالوجوب يتأخر إلى
زمان إرتفاع المانع :

واستدل أكثر الحنفية بدليلين : الأول وجوب قضاء الصلاة على من
نام أو أغشى عليه كل الوقت ووجوب قضاء صوم رمضان على المريض
والمسافر إذا أفطرا فإن وجوب القضاء عليهم فرع وجود أصل الوجوب
أو وجوب الأداء لكن إنتفى وجوب الأداء عليهم لعدم الخطاب أما في
النائم والمغمى عليه فلائهما ليسا أهلا للخطاب التنجيضى لعدم الفهم وأما في
المريض والمسافر فلائهما مخاطبان بالصوم في أيام آخر أى بعد الصحة
والإقامة فتعين الوجوب في حق الأربعة وسببه الوقت .

الدليل الثانى : صحة صوم المسافر والمريض في رمضان عن الصوم
المفروض فيه وعدم إثمهما لو مانا بلا صوم قبل إدراك عدة من أيام آخر
فإن صحة الصوم عن الفرض دليل على ثبوت وجوبه في حقهما لأنه لا يقع
غير المفروض عن المفروض ، وعدم إثمهما بترك الصوم في السفر والمرض

دليل على عدم وجوب الأداء (١).

إعتراض على حقيقة الوجوب : عرفنا أن الوجوب ينفصل عن وجوب الأداء في الواجب المالى إتفاقا وصرح الحنفية بأنه لا طلب في الوجوب بل هو إعتبار الشارع أن ذمة المكلف مشغولة بالفعل أو بالحق والشافعية مازمون بهذا لأنهم لو قالوا إن في الوجوب طلبا لزم أن يسمى وجوب الأداء إذ لا يعقل طلب فعل إلا إذا كان واجب الأداء أو القضاء : فاعتراض على المذهبين بأن المكلف إذا أدى الفعل بعد الوجوب قبل وجوب الأداء كيف يسقط الواجب مع أن سقوط الواجب لا يتحقق إلا بتقدم الطلب من الشارع وقصد الإمتثال لذلك الطلب من المكلف وهو فرع عليه به إذ عند عدم الطلب ينعدم الوجوب وقصد الإمتثال .

(١) أقول وتمكن مناقشة الدليلىن: أما الأول فبمنع أن الصلاة تجب على النائم والناسى والمغمى عليه بعد زوال العارض قضاء بل أداء، لحديث الداو قطنى والبيهقى « من نسى صلاة فوقتها إذ ذكرها » ولأحمد من حديث أبى قتادة الأنصارى « إنما تفوت الصلاة اليقظان ولا تفوت النائم » ا هـ مجمع الزوائد ج ١ ص ٣٢٠ إذ الظاهر منهما أن وقتها حين ذكرها ولا تعارض بينهما وبين الآية (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) ، وأما الثانى فبمنع أن عدم الإثم دليل على عدم وجوب الأداء لجواز أن يكون وجوب الأداء ثبت فى حق المريض والمسافر موسعا كمن أخر الحج عن السنة الأولى عند محمد ويتضيق بالصحة والإقامة لأن معنى الخطاب السابق « فمن كان منكم مريضا أو على سفر فأفطر فعدة من أيام أخر : فهو خاص بمن اختار الإفطار توسعة عليه لأن وجوب الأداء ثابت فى حق الكل بآية (كتب عليكم الصيام) إلا أنه مضيق للصحيح المقيم وموسع للمريض والمسافر فلم يتأخر الخطاب عنهما كما قال فى التوضيح وغيره وأيا ما كان فالبحث نظرى والخلاف لفظى خلاصته أن لزوم العبادة من غير إثم بالتأخير هل يسمى وجوبا أو وجوب أداء موسعا ؟ ويؤيد الحنفية شىء واحد هو طرد الباب فى المالى والبدنى حيث لا داعى للفرق

والجواب : أن الوجوب أى شغل الذمة بالفعل من خطاب الوضع على أنه سبب لوجوب الأداء ووجوب الأداء أى طلب إيقاع الفعل من خطاب التكليف مسبباً عن الأول فشغل الذمة بالدين المؤجل سبب وطلب أدائه عند حلوله مسبب والأول غير الثانى ولا طلب فيه (١) فإن قلت فكيف ينفصل وجوب الأداء عن الوجوب مع القول بسببيته قلت قد ينفصل المسبب عن السبب لفقد شرط السبب كالإقامة فى الصوم واليقظة فى الصلاة وحولان الحول فى الزكاة .

« تحقيق لأحكام وقت الصلاة »

تقدم أن الوقت ظرف وشرط وسبب للصلاة المفروضة من جهات مختلفة وتحقيقاً لهذا نبين أن الظرف هو كل الوقت بدليل أنها تقع أداءً فى أى جزء منه ولا يعصى بالتأخير عن أوله والشرط هو الجزء الأول منه . أما السبب فهو الجزء الأول إن اتصل به أداء الصلاة فإن لم يتصل به الأداء فالسبب الجزء الذى يليه إن اتصل به وهكذا إلى الأخير (٢) فإن لم تودى الصلاة فى الوقت فالسبب لوجوبها جميعه - والدليل على سببية جزء الوقت إن أدى فيه أن السببية تستلزم تقدم السبب على المسبب فلو قلنا بسببية الكل لزم تقدم المسبب على السبب ، إن قلنا بوجوبها فى الوقت ولزم وجوب الأداء بعد الوقت إن قلنا بوجوبها بعده - والدليل على أن هذا

(١) هذا جواب مسلم الثبوت وشرحه ١ ص ٨٣ وهو أحسن من جواب السعد فى التلويح ج ١ ص ٢٠٥ وابن الهمام فى التحرير ج ٢ ص ١٩٧ لأنهما يؤديان إلى أن يكون الوجوب هو عين وجوب الأداء .

(٢) وقال زفر ما يسع أداء الصلاة كلها لأن سببية ما دونه تؤدي إلى التكليف بالمحال قال الجماعة إنما تؤدي إليه لو كان المطلوب الأداء فى الوقت فقط لكن المطلوب تحقق الوجوب فى الذمة ليؤديها كلها أو بعضها فى الوقت أداءً أو ليؤديها بعد الوقت قضاءً .

الجزء هو ما اتصل به الأداء لا جزء معين أنه لو كان الأول على التعيين لما وجبت الصلاة على من صار أهلاً لها في آخر الوقت بقدر ما يسعها وهو باطل لوجوبها عليه بالإجماع، ولو كان الجزء الأخير على التعيين لما صح الأداء في أول الوقت لأنه أداء قبل السبب فلهذا قال الحنفية إنه الجزء الأول لسبقه في الوجود وصلاحيته من غير مزاحم فإن لم يتصل به الأداء فالسبب الجزء الذي يصلي بعده .

واعترض بأن مقتضى هذا التقرير توقف السببية على الأداء ولو توقفت عليه وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السببية لزم الدور — والجواب أن كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال من غير توقف والمتوقف على الأداء هو تقرر هذه السببية للجزء الذي اتصل به بعد أن كان عرضة لا تتقاهل عنه لو لم يؤد وليس المتوقف تحققها — والدليل على أن كل الوقت سبب إن أخر الأداء عنه أنه الأصل والعدول عن الكل إلى الجزء كان لضرورة وهي منتفية هنا .

كالمسبب ونقصانه يؤثر في المسبب الكمال والنقصان: تقدم أن السبب هو الجزء المتصل بالأداء فهذا الجزء إن كان كاملاً يجب الأداء كاملاً وهو يابقاه في وقت كامل . فإن اعترض عليه وقت ناقص كطلوع الشمس واستوائها واصفرارها يفسده لأنه وجب كاملاً فأدى ناقصاً، وإن كان الجزء ناقصاً صح أداء الصلاة في الوقت الناقص كصلاة عصر يومه فيما بين الاصفرار والغروب لأنه وقت ناقص وقد وجب بسببه فأدى كما وجب (١)

(١) أخرج مسلم وغيره عن عقبة بن عامر عن علي بن عبد الله عليه وسلم أنه قال (ثلاث ساعات فيها نارسول الله صلى الله عليه وسلم أن نصلي فيها أو أن نقبر فيها موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة وحين تضيف للغروب حتى تغرب) وسر الهى أن عبدة الشمس يعبدونها في هذه الأوقات فالصلاة في هذه الأوقات تشبه عبادتها

واعترض على القاعدة : أنه إذا شرع في العصر قبل تغير الشمس فتغيرت قبل أن يتمها كان اللازم أن تفسد . والمذهب أنها صحيحة ، أجيب : لما كان وقت العصر متسعاً جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي طرأ في الأثناء لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على العبادة متعذر - لكن هذا يشكك بما لو شرع في الفجر وطلعت الشمس في أثنائها حيث تفسد مع أن الوضع واحد . والجواب بالفرق لأنه لما كان لله صلى شغل كل الوقت في العصر كان له أن يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وحينئذ يعترض المفسد فلا يؤثر . أما وقت الفجر فكله كامل فيجب أداء كل الصلاة في الوقت الكامل وحينئذ له شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطولوع عليه (١) .

وتقدم أن الصلاة إذا لم تؤد في الوقت فالسبب كل أجزائه وهو سبب كامل ولو في العصر تغليباً للأجزاء الكاملة على الناقصة فيه لكثرتها . فإذا كان كاملاً وجبت الصلاة كاملة فلا تؤدى في ناقص . ولهذا لا يصح أداء عصر غير اليوم فيما بين الاصفرار والغروب ويفسده إصفرار الشمس في أثنائها .

متى يثبت وجوب الأداء : يثبت وجوب الأداء مضيقاً في وقتين (الأول) آخر الوقت الذي لا يسع إلا أداء الفرض لأن سببه وهو الخطاب

(١) هذا كلام الحنفية لكن الظاهر عدم الفرق في الصحة وهو مذهب الأئمة الثلاثة لحديث البخاري ومسلم عن أبي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم (من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر) وأجاب الطحاوي في شرح معاني الآثار بأنه منسوخ بحديث النهي السابق . قلت فأين الدليل على تأخر حديث النهي ولم لا يكون حديث النهي مخصوصاً به .

يتوجه في هذا الوقت لاقبله بدليل أنه يَأْتُم بالتأخير عنه ولا يَأْتُم بالترك قبله ولهذا لو مات قبل آخر الوقت ، من غير صلاة لاشيء عليه . (الثاني)
عند الشروع في الصلاة ولو في أول الوقت لأن الخطاب يتوجه في هذا الوقت .

الحكم الثاني للظرف : أن المكلف لا يملك تعيين جزء منه وقتاً للأداء لا بالقول ولا بالنية فلو قال عينت الساعة الواحدة لصلاة الظهر أو نوى هذا التعيين لم تتعين بل له الأداء في أي جزء من أجزاء وقت الصلاة . لأن الشارع لم يعين جزءاً منها للعبادة بل جعل للمكلف تيسيراً عليه أن يختار أيها للأداء فيه فتعين المكلف جزءاً منه وضع للشرائع وليس ذلك إليه لأن وضع الأوقات والأسباب والشروط لا يملكه إلا الشارع نعم للعبد أن يختار جزءاً منه رفق عليه فيفعل الواجب فيه فإذا اختاره للفعل فقد عينه به كما في خصال الكفارات له أن يعين أحدها بأن يختاره للفعل وليس له أن يعينه بالقول أو النية بأن يقول عينت الإطعام لكفارتى أو ينويه — وقصارى القول أن أجزاء الظرف كخصال الكفارة للمكلف أن يعين أيها بالفعل وليس له أن يعينه بالقول ولا بالنية .

الحكم الثالث : وجوب تعيين النية لأداء ماوجب فيه والصلوات الخمس لا يكفي لها مطلق النية بل لابد من نية كل فرد على التعيين وذلك للتمييز بين العبادات المشروعة في الوقت لأن الوقت لما كان متسعاً شرع فيه واجبه وغيره ، ثم لا يسقط التعيين إذا ضاق الوقت بحيث لا يسع إلا هذا الواجب كما سقط في صوم رمضان . لأن التعيين ثبت حكماً أصلياً فلا يسقط بالعوارض وتقصير المكلفين .

« المعيار الذي هو سبب »

القسم الثاني من أقسام الواجب المؤقت أن يكون الوقت سبباً للوجوب

مساوياً للواجب بأن يوجد بإزاء كل جزء من الوقت جزء من الواجب -
والحنفية يسمونه معياراً لتقديره الواجب إذ يزداد بزيادته وينقص بنقصه
فيعلم به مقداره كما تعرف مقادير الموزونات والمكيالات بالمعيار - وهذا القسم
محصور في رمضان فإن أيامه مساوية للصوم ومعيار له ولهذا قدر
وعرف به (١) فازداد بزيادة الأيام والساعات من كل يوم ونقص بنقصها ،
وهو كذلك شرط لصحة الصوم لأن الوقت شرط لصحة كل مؤقت ،
وهو كذلك سبب لوجوبه وذلك بالأدلة الآتية : الأول قوله تعالى
: فمن شهد منكم الشهر فليصمه ، أي فمن حضر منكم في الشهر : فحضور
المكلف الصحيح أي إقامة الشهر سبب لوجوب صومه كله : وجه الدلالة
أن من موصولة والإخبار عن الموصول يدل على علية الصلة للخبر عند
صلاحيتها للعلية - ويجوز أن تكون من شرطية فيكون الشرط علة للجزاء .

الدليل الثاني : الإضافة حيث يقال لرمضان شهر الصوم فإن معناها
الاختصاص الكامل أي اختصاص المضاف إليه بالمضاف ومعناه عند
عدم الملك السببية أي سببية المضاف إليه بالمضاف ووجوده عند وجوده
بحكم الشرع : إلا أن وجود الصوم لا يصلح أن يكون ثابتاً بالوقت لتوقفه
على اختيار العبد فأقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي ومفوض إلى الوجود
الحسي مقامه . الثالث تكرر وجوب الصوم بتكرر مجيء رمضان . الرابع
أن سبب الصوم إما الوقت أو الخطاب لكنه ليس الخطاب لصحة صوم المسافرين
والمرضى في رمضان مع تأخر الخطاب عنهما فتعين الوقت للسببية وتقدم ما فيه .
وكل من هذه الأدلة تمكن مناقشتها إلا أنها بمجموعها تقيد جحان سببية رمضان .

(١) الصوم يعرف بأيام رمضان أي يعلم بها مقداره وجعله في التوضيح من
التعريف به أي دخوله في شرح ماهية الصوم كقولهم هو الإمساك عن المفطرات
نهاراً - وهو بعيد لأنه لا يكون بهذا المعنى معياراً إلا بتكلف . ولا يعترض على
التساوي باليالي لأنها ليست محلاً للصوم

والظاهر من الدليل الأول والثاني أن السبب شهود الشهر أى مجموعه الذى يبدأ من غروب شمس آخر يوم من شعبان لأن الشهر إسم للمجموع وفى مقدرة فى (فن شهد منكم الشهر) فيعم متعلقها مدخولها وهو رأى السرخسى غير أنه قال : إن السبب هو الجزء الأول لئلا يلزم تقدم الصوم على سببه ولهذا يجب الصوم على من كان أهلاً فى أول ليلة من الشهر ثم جن قبل الإصباح وأفاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا أيضاً يجوز نية أداء الفرض فى الليلة الأولى مع أن النية لا تجوز قبل سبب الوجوب كالنية قبل غروب الشمس . والمجنون إذا لم يفق فى الجزء الأول فأى جزء (١) يفق فيه يكون سبباً لوجوب صومه كله حتى لو استغرق الجنون الشهر لا يجب عليه قضاؤه للخرج (٢) ويؤيد هذا رأى قوله عليه السلام « صوموا لرؤيته » لأن المراد بالرؤية شهود الشهر إجماعاً لا حقيقةً وإلا لما وجب الصوم على أحد إلا بإبصاره الهلال - وذهب أبو زيد وغير الإسلام وتبعهما صدر الشريعة إلى أن الجزء الأول من كل يوم سبب لصومه لأن صوم كل يوم عبادة مستقلة كالصلوات فى أوقانها فتتعلق كل عبادة بسبب خاص ولهذا تعددت النية لكل يوم ولم يجب القضاء على الصبي إذا بلغ والكافر إذا أسلم فى أثناء النهار لحدوث الأهلية بعد إنتهاء السبب بخلاف الصلاة فتجب بحدوث الأهلية فى أى ساعة من وقتها لأن سببها الجزء الذى يتصل به الأداء - والله در صاحب الهداية حيث وفق بين الرايين فقال سبب صوم رمضان شهوده والجزء الأول من كل يوم سبب لوجوب أدائه .

(١) وقال فخر الإسلام إنما يجب عليه إذا أفاق فى وقت يمكن إنشاء الصوم فيه أى ما بين طلوع الفجر والضحوة الكبرى إنظر الدر ابن عابدين ج ٢ ص ١٢٦ .
(٢) فإن قلت كيف يجب صوم الشهر على المجنون بإفاقه ساعة منه مع أن الصوم لا يجب على الصبي الا من حين يبلغ . قلت المجنون لا يؤثر فى أهلية الوجوب بخلاف الصبا

أحكام المعيار : لم يشرع في رمضان صوم غير فرضه لأن الشرع عينه له وترتب على هذا الأصل للمعيار أربعة أحكام . الأول : أنه يكفي في رمضان بمطلق النية أى من غير تعيين أنه عن فرض رمضان وقال الشافعي يجب في النية تعيين الصوم عن رمضان لأن منافع العبد على ما ذكره من غير أن تصير مستحقة لله تعالى فلزم في رمضان تعيين نية الفرض لئلا يلزم وقوعه عنه جبراً واختيار شرط في اعتبار الفعل قرينة - وفي صفحتها كالفرض والنفل - قلنا نسلم وجوب تعيين النية لكننا نقول يحصل التعيين بالنية المطلقة لأن الإطلاق في المتعين تعيين كما إذا كان في الدار أحمد وحده فقلت يا إنسان فالمراد به أحمد .

الحكم الثاني : صحة صومه من الصحيح المقيم بنية مباحة كنية واجب آخر أو نفل لأن الوصف المبين لما لم يكن مشروعاً في رمضان يبطل فتبقى النية المطلقة عن خصوصية النذر أو النفل أو غيرهما فتصدق على صوم رمضان كما يصدق الأعم على الأخص في رأيت إنساناً في البستان حيث يصدق على أحمد إذا لم يكن في البستان غيره والمحاطب يعلم هذا . وقال الجمهور لا يصح عن رمضان لأن نفي شرعية غيره يستلزم نفي صحة الغير لكن نفي صحة الغير لا يستلزم وجود نية رمضان مع أن لسان حاله يقول لم أرد رمضان بل أردت النذر أو الكفارة فلو ثبت وقوعه عن رمضان كان بطريق الجبر وأساس النية اختيار المنوى - وما ذكروا من صدق الأعم على الأخص محله إرادة الأخص بالأعم كما قلنا في صوم رمضان بمطلق النية .

الحكم الثالث : بناءً على تعيين رمضان للصوم روى عن عطاء . ومجاهد أنه يصح صومه بلا نية وقال به زفر لأنه لما تعين الوقت للصوم كان كل إمساك يقع فيه مستحقاً لله على الفاعل كما أن منافع الأجير الخاص حق عليه للمستأجر فلا يحتاج إلى النية وقياساً على التصديق بجميع ما وجبت فيه

الزكاة حيث تسقط الزكاة بلا نية . ورد قوله بعموم حديث : « إنما الأعمال بالنيات ، الدال على أن الاختيار شرط لصحة العبادة - ووقوع الإمساك بلا نية عن الواجب بمجرد التعيين جبر . ويجب عن القياس بالفرق فإن إعطاء المال للمحتاج قرينة كيفما كان والإمساك لا يكون قرينة إلا بالنية إذ هي تميز العبادة عن العادة .

الحكم الرابع : بناء على تعيين رمضان لصومه ونفي مشروعية غيره : قال أبو يوسف ومحمد إذا صام المسافر في رمضان عن واجب آخر وقع عن رمضان لأن المشروع في أيامه صومه فقط في حق المقيم والمسافر ولهذا لا يصح صوم غيره من المقيم فكذلك المسافر - وترخيص الشارع له في الفطر لا يجعل غير رمضان مشروعاً فيه لأن معناه أنه غير ملزم بالصوم في رمضان تخفيفاً عليه وهو يتحقق بتجويز الفطر ولا يستلزم تجويز صوم آخر لأنه ينافي التخفيف .

وقال أبو حنيفة يقع عن الواجب الآخر وسلك في توجيهه رأيه طريقان الأول أن الشارع لما رخص في الفطر لمصالح بدن المكلف ثبت بالأولى الترخيص لمصالح دينه وهي قضاء دينه من نذر أو قضاء أو كفارة - قال ومحل عدم مشروعية غير رمضان في حقه إن أتى بالعزيمة أما إن أعرض عنها بصوم واجب آخر فلا نسلم ذلك - وبناء على هذه الطريق إن صام المسافر نفلاً وقع عن رمضان لأن صومه جاز عن الواجب الآخر إن نواه لمصلحة دينه فإن قضاء ما فات ونحوه من الواجبات الأخرى خير له من أداء رمضان لأنه إذا مات قبل إدراك عدة من أيام أخر لقي الله وهو عليه صوم هذه الواجبات ولا يكون عليه صوم رمضان لكن إن نوى النفل فصلى الدين صوم رمضان لأنه واجب . الطريق الثانية أن وجوب الأداء ساقط عن المسافر بالقرآن فصار رمضان في حقه كشعبان - وعلى هذه الطريق (م ١٤ - الوسيط في أصول الفقه)

إن نوى عن النفل وقع عنه وهي رواية الحسن عن أبي حنيفة . وروى ابن سماعة عنه أنه يقع عن رمضان .

هذا مذهب أبي حنيفة في المسافر أما في المريض فاختلف المشايخ فيه فقال نضر الإسلام وشمس الأئمة إذا نوى المريض واجبا آخر يقع عن رمضان عند الإمام لتعلق الرخصة بحقيقة العجز عن الصوم فإذا صام تبين عدم شرطها (١) فهو الصحيح بخلاف الرخصة في المسافر فإنها تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت عند الصوم ، (٢) وروى السرخي وصاحب الهداية أنه لا فرق بين المريض والمسافر ، وحقق في الكشف أن مراد من فرق المريض الذي لا يطيق الصوم وتعلق رخصته بحقيقة العجز عنه ومراد من لم يفرق المريض الذي تعلقت رخصته بخوف ازدياد المرض أو امتداده ، أقول ومعنى هذا الحمل أن مذهب أبي حنيفة التفصيل لكن أين الدليل على هذا التفصيل ؟ مع قيام الإجماع على أن المرض المذكور في الآية والمرخص للفطر ما يضر بسببه الصوم وأدناه الازدياد والامتداد وأعلاه الهلاك فالذي يظهر لي أنها روايتان عن أبي حنيفة في المريض بإطلاق . . هذا وإن أطلق المسافر والمريض نية الصوم في رمضان . فالأصح أنه يقع عنه لتعيينه للقرض ولم يظهر منهما إعراض عن العزيمة أي صوم رمضان . قلنا في الحسك الثاني إن الشافعي يرى تعيين النية في رمضان ونقول هنا إنه يرى وجوب التعيين من أول النهار لدليلين الأول أن كل جزء عبادة تنسقر إلى النية

(١) لأن معنى تعلق الرخصة بالعجز أنه لو صام لهلك غالبا فإذا صام هذا المريض عن واجب آخر ولم يهلك ظهر أنه لم يكن عاجزا ولم يثبت له الترخيص (٢) اعترض على هذا النقل صدر الشريعة لأنه كيف يظهر فوات شرط الرخصة بالصوم مع أن المرخص هو المرض الذي يزداد أو يمتد بالصوم أو الذي لا يقدر معه على الصوم لا الأخير خاصة .

فإذا عدمت في الجزء الأول فسد فيفسد الكل لعدم تجزئ الصوم صحة وفسادا ،
الثاني أن النية المعترضة في أثناء الإمساك لا تقبل التقديم على ما مضى منه
بطريق الاستناد لأن الاستناد يكون في الأمور الثابتة شرعا كما للملك (١)
لا حسا كالنية في أثناء الصلاة لا تستند إلى أولها فبقي أول النهار بلا نية .
وقال الحنفية تجوز النية إلى ما قبل الضحوة الكبرى . وحججهم لهذا
مذكورة في الفقه (٢) .

وأجابوا عن الدليل الأول بالمعارضة فإنهم يرجحون الصحة على الفساد
بترجيح البعض الصحيح الذي وجدت فيه النية على ما لم توجد فيه بكثرة
الأجزاء فإذا صحح الأكثر صحح الكل لأن للأكثر حكم الكل ، وقد كان
الشافعي في دليله الأول يرجح الفساد على الصحة بترجيح البعض الفاسد
الذي لم توجد فيه النية بسبب أن الصوم عبادة يشترط فيها النية فإذا فسد
بعضها فسد الكل لأنها لا تتجزأ صحة وفسادا فتعارض الترجيحان وترجح
ترجيح الحنفية لأنه بوصف ذاتي وهو السكثرة لأن ثبوتها للأجزاء بالذات
بخلاف ترجيح الشافعية فإنه بوصف عارض وهو العبادة لأن ثبوتها للصوم
بأمر خارج وهو أنه قرينة لله .
وأجابوا عن الدليل الثاني بأننا لا نقول إن النية المعترضة تثبت من

(١) الاستناد أن يثبت الحكم في زمان ويحكم بثبوته قبله كالمغصوب إذا هلك
ملك مملوكا ثابتا بالضمان ومستندا إلى وقت الغصب .

(٢) انظر الهداية وفتح القدير ج ٢ ص ٤٧ وأقواها القياس على عاشوراء قبل
أن تنسخ فرضيتها برمضان فقد أخرج الطحاوي عن سلمة بن الأكوع أنه عليه الصلاة
والسلام أمر رجلا من أسلم أن أذن في الناس أن من أكل فليصم بقية يومه ومن لم
يكن أكل فليصم فإن اليوم يوم عاشوراء - وقيدوا بما قبل الضحوة الكبرى لأنها
نصف النهار الصومى المبدؤ من طلوع الفجر فترافقه النية أكثر النهار

أول النهار بطريق الاستناد بل هي موجودة من أوله تقديرًا فإن الأصل وجوب قرن النية بالعمل من أوله ومع هذا صحت نية الصوم من أول الليل فإذا جعل الشرع النية المتقدمة المنفصلة عن الكل مقارنته حكمًا لتعسر المقارنة تجعل المتأخرة المتصلة بالعض كذلك بالطريق الأولى علمًا بأن عبادة الصوم قاصرة في أول النهار لأن الإمساك في أوله عادة الناس فتكفيها النية التقديرية . فالجزء الأول من النهار لم يخل عن النية ولم يفسد صومه كما يقول المستدل بل حاله موقوفة فإن وجدت النية في الأكثر علم أن النية التقديرية كانت موجودة في الأول وإن لم توجد في الأكثر علم أنها لم تكن موجودة في الأول .

اعتراض على الجواب الثاني : إعتراض عليه بأنه لا يلزم من صحة الصوم بنية متقدمة عن طلوع الفجر أن يصح بنية متأخرة لأن في التقديم ضرورة فإن تحصيلها من جميع المكلفين عند الفجر متعسر ودفع بأن في التأخير ضرورة أيضا كما في يوم الشك فإن صومه بتقديم نية رمضان حرام وبنية النفل لا يقع عن رمضان عند الشافعي فتعين صحة صومه عن رمضان بعد ثبوته بنية من النهار ، وكما فيمن ترك النية ليلا لنسيان أو نوم أو إغماء ، وسبب الضرورة أن صيانة وقت الصوم الذي لا تستطاع النية فيه عن البطلان واجبة على ما فيه من النقصان ولهذا كان الأداء مع النقصان أفضل من القضاء بدونه كمن نسي العصر حتى اصفرت الشمس فإن صلاته في وقته أفضل من قضاائه في وقت كامل .

فتمحصل لصحة النية نهاراً ووجهاً الأول بدلالة صحته بنية متقدمة كما في جواب الدليل الثاني ، الثاني بضرورة وجوب الصيانة كما في جواب الاعتراض فإذا نوى رمضان من النهار ثم أفسده بما يوجب القضاء والكفارة تجب الكفارة على الوجه الأول لأن صحة الصوم أصلية وعلى الثاني لا تجب

لأن صحته ضرورية فهي شبهة تدرأ الكفارة وهما روايتان عن الامام .
 تتمه (١) : — لما كان الصوم مقدرًا بكل اليوم لم يصح تقدير صوم
 النفل ببعض النهار وقال الشافعي إذا نوى النفل من النهار يكون صومه من
 زمان النية لكن اراجع كما في كتبهم أن النفل يجوز بنية قبل الزوال بشرط
 الإمساك من الفجر ويعتبر صائما كل اليوم كمن أدرك الإمام في الركوع
 وهذا قريب من مذهب الحنفية والدليل عليه ما أخرج مسلم عن عائشة
 قالت « دخل على النبي صلى الله عليه السلام ذات يوم فقال هل عندكم شيء
 فقلنا لا فقال إني إذن صائم » ورواية الدارقطني « هل عندكم من غداء والغداء
 ما يؤكل قبل الزوال ولهذه الرواية أجازها الشافعي إلى ما قبل الزوال (٢)

« المعيار الذي ليس بسبب »

القسم الثالث من أقسام المؤقت ما يساوى الوقت فيه الواجب
 وليس بسبب وهو محصور في النذر المعين للصوم فإنه مؤقت لأن الأمر به
 مقيد بالوقت كما ألزم المكلف نفسه وهو معيار لمساواة اليوم للصوم
 وتقديره به زيادة ونقصانا وهو ليس بسبب لأن السبب في وجوب
 المنذور هو النذر .

وحكمه أنه لما تعين الوقت للصوم صح صومه بمطابق النية وبنية النفل
 وبنية إلى ما قبل الضحوة الكبرى وتكون النية المقطرة موجودة من الفجر
 كما قدمنا في رمضان — لكن لما كان التعمين من المكلف لم يصح بنية واجب
 آخر كالقضاء والكفارات لأن ولاية المكلف قاصرة فتبطل حقه وهو النفل
 ولا تبطل حق الشارع وهو الواجب الآخر بخلاف تعمين الشارع في
 رمضان فإنه يبطل ماله وما عليه لأن ولاية الشارع كاملة .

(١) هذه المسألة ليست من أحكام المعيار السببي كما صنع صدر الشريعة .

(٢) أنظر مغنى المحتاج ج ١ ص ٢٢٤ الفتح ج ٢ ص ٤٦

وَعُدَّ مِنْ هَذَا الْقِسْمِ صَدْرُ الشَّرِيعَةِ تَبَعاً لِلزَّدَوِيِّ وَالسَّرْحَسِيِّ السَّكَفَارَاتِ
وَالنَّذْرِ الْمَطْلُوقِ وَالْقَضَاءِ. بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ بِهَا مُقَيَّدٌ بِالنَّهَارِ وَصَحَّحْنَا فِي
الْوَاجِبِ الْمَطْلُوقِ أَنَّهَا مِنْهُ لَا مِنْ الْمُؤَقَّتِ اصْطِلَاحاً - وَحَكَمْنَا أَنَّ أَوْقَاتَهَا لَمَّا لَمْ تَتَّعِينَ
لِصَوْمِهَا وَجِبَ تَبْيِيتُ النِّيَّةِ لَهَا لِأَنَّ الْإِمْسَاكَ فِيهَا قَبْلَ نِصْفِ النَّهَارِ مُحْتَمَلٌ
لِصَوْمِهَا وَلِغَيْرِهِ فَإِذَا وَجَدْتَ مَعَهُ نِيَّةَ صَوْمٍ هُوَ مِنْ مَشْرُوعَاتِ الْوَقْتِ
انْصَرَفَ إِلَيْهِ وَإِلَّا كَانَ ضَائِعاً بِخِلَافِ النَّفْلِ فَلَا يَجِبُ فِيهِ التَّبْيِيتُ لِأَنَّ
الْمَشْرُوعَ الْأَصْلِيَّ فِي غَيْرِ رَمَضَانَ هُوَ صَوْمُ النَّفْلِ كَالْفَرَضِ فِي رَمَضَانَ
فَيَسْكُونُ الْإِمْسَاكُ الَّذِي لَمْ يَقْتَرِنْ بِالنِّيَّةِ مِنْ أَوَّلِ النَّهَارِ مَوْقُوفاً لِأَجْلِ مَا هُوَ
مَشْرُوعٌ فَإِذَا نَوَاهُ قَبْلَ نِصْفِ النَّهَارِ انْصَرَفَ إِلَيْهِ ، وَلِمَا رَوَيْنَا وَمِثْلُ هَذَا
يُقَالُ فِي النَّذْرِ الْمَعِينِ (١)

(١) هَذَا بِالنَّظَرِ إِلَى رَمَضَانَ وَالنَّفْلِ وَالنَّذْرِ الْمَعِينِ تَعْلِيلٌ لِحُكْمِهَا أَمَّا أَدْلَتُهَا فِي
رَمَضَانَ مَارُويَتَانِ الطَّحَاوِيُّ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَمَرَ
رَجُلًا مِنْ أَسْلَمَ أَنْ أَذِنَ فِي النَّاسِ أَنْ مِنْ أَكَلَ فَلْيَصُمْ بَقِيَّةَ يَوْمِهِ وَمَنْ لَمْ يَكُنْ إِذَا كَلَّ
فَلْيَصُمْ فَإِنَّ الْيَوْمَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ فَإِنَّ عَاشُورَاءَ كَانَ فَرَضًا : فَيَسُدُّ الْحَدِيثَ عَلَى أَنَّ
الصَّوْمَ الْفَرَضَ تَصَحُّحُ فِيهِ النِّيَّةُ مِنَ النَّهَارِ إِذْ لَا فَرْقَ بَيْنَ فَرَضٍ وَفَرَضٍ وَالِدَّلِيلُ فِي
النَّفْلِ مَا فِي مُسْلِمٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ دَخَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ
فَقَالَ هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ فَقُلْنَا لَا فَقَالَ إِنِّي إِذْنٌ صَائِمٌ . وَالنَّذْرُ الْمَعِينُ مَقْيَسٌ عَلَى
رَمَضَانَ بِجَمَاعٍ تَعِينَ الْيَوْمَ وَلَمَّا لَمْ تَتَحَقَّقْ عِلَّةُ الثَّلَاثَةِ فِي غَيْرِهَا وَجِبَ فِيهِ تَبْيِيتُ
النِّيَّةِ لِلصَّوْمِ .

« ذو الشبهين أو المشكل »

القسم الرابع واجب وقته ذو شبهين وهو الحج فإن وقته أى من شوال إلى عشر ذى الحجة : يشبه الظرف لأن أفعاله لا تستغرق وقته كوقت الصلاة ويشبه المعيار لأنه لا يصح فى وقته إلا حج واحد كالنهار للصوم ولهذا سموه مشكلا لدورانه بين الظرف والمعيار .

أوجب الحج على التراخى أم على الفور وهل يصح بنية التطوع :

تكلموا عن هذا القسم فى أمرين : الأول فى صفة وجوب الحج فاتفق أبو يوسف ومحمد على أن وقته العمر وعلى أنه متى فعل كان أداء ثم قال أبو يوسف يجب مضيقا فى السنة الأولى من سنوات القدرة عليه فلا يجوز تأخيرها عنها وقال محمد يجب موسعا فيجوز تأخيرها إلا إن غلب على ظنه فواته إن لم يحج فيأثم بالتأخير . ويصير مضيقا (١) - قال الكرخى هذا الخلاف مبنى على أن الأمر المطلق للفور عند أبى يوسف وللتراخى عند محمد . لكن قال عامة مشايخ المذهب الأمر لا يوجب الفور عندهما فمسألة الحج مستقلة : فقال محمد وجوبه موسع فى العمر كقضاء ما فات من الصلاة والصوم فى التوسعة وعدم الإثم لأن الإنيان به فى أى وقت من العمر أداء إجماعا والأصل بقاء الحياة ، وقال أبو يوسف وجوبه مضيق ولا يسعه التأخير عن العام الأول لأن الحياة فيه غالبية وفيما بعده مشكوك : إن الموت فى سنة غير نادر حتى إذا أدرك العام القابل زال ذلك الشك فقام مقام الأول - بخلاف قضاء الصلاة والصوم فإن الحياة إلى الوقت الثانى غالبية فاستوت الأوقات والأيام كلها

(١) هذا الخلاف يعطى وجها آخر للإشكال لأنه لما تضيق وقته عند أبى يوسف أشبه المعيار ولما توسع عند محمد أشبه الظرف .

خلاصة دليله الاحتمياط احترازاً عن فوات الحج - وظهر أثره في الإثم بالتأخير عن العام الأول ، ولم يظهر في بطلان اختيار المكلف التقصير وذلك بأن أدرك أيام الحج وعليه حجة الإسلام فنوى حج النفل وقصر في الفرض فإن نية النفل لا تبطل كما سيمر بك بخلاف تعين رمضان للفرض فإنه أمر أصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر أثره في الإثم وعدم جواز النفل جميعاً .

الأمر الثاني صحة تطوع من عليه حجة الإسلام : - تبين أن وقت الحج ليس بمعيار محض بل يشبه الظرف لأنه فرض العمر ولهذا جاز التطوع لمن عليه حجة الإسلام ممن تطوع في وقت لم يصل فرضه - بخلاف المتطوع في رمضان لتعين الفرض عليه . وقال الشافعي إذا نوى التطوع وقع عن حجة الإسلام إشفاقاً عليه لأنه سفيه حيث صرف عمله وماله إلى غير ما وجب عليه فيحجر عليه في نيته صيانة لدينه بأداء حجة الإسلام وتحصيل ثواب الفرض والوقاية من عقاب تركه وبالحجر يبطل وصف النية فتبقى النية المطلقة وبها يصح حج الفرض اتفاقاً بل يصح بلا نية عند أبي حنيفة ممن أحرم عنه أصحابه وهو مغنى عليه . وأجاب صدر الشريعة بأن الحجر يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه . ونوقش هذا الجواب بأنه لا جبر لأن الحجر ألغى وصف النية لا أصلها ودفعت بأن من نوى النفل لسان حاله يقول لا أريد الفرض فكيف تصرف عبادته جبراً عليه إلى وصف أراد خلافه وأساس العبادة الاختيار - أما صحة الحج بالنية المطلقة عن التعيين فليشبه وقته بالمعيار كما في صوم رمضان ، واستدل لها البردوي وصدر الشريعة بأن في الإطلاق دلالة التعيين لأن ظاهر حال المكلف أن لا يقصد النفل وعليه حجة الإسلام - وهو مردود لأن ظاهر الحال دليل عند الناس على أن الحاج بنية مطلقة يريد الفرض لا غيره : - لكنه ليس بدليل على وقوع الحج عن الفرض وإسقاطه عن المكلف عند الله - وأما صحة الحج بلا نية في المغنى عليه إذا

أحرم عنه فلأن الإجماع ليس مقصوداً بل هو شرط كالوضوء فيصبح بفعل غيره بالنية لوجود الأمر منه دلالة فإن عقد الرفقة في السفر دليل الأمر بالإعانة عند العجز فكيف نية النائب .

وهنا ذكر صاحب التوضيح : مسألة تكليف الكفار بالفروع ورأيت تأخيرها بعد النهي لأن التكليف بالفروع أمر ونهي

« مباحث النهي »

يطلق النهي بمعنيين الأول المعنى المصدري : أي النهي النفسي القائم بذات المتكلم - وهو طلب الكف عن الفعل حتماً على جهة الاستعلاء كطلب الكف عن شهادة الزور ونقص الكيل والميزان - فخرج بإضافه الطلب إلى الكف : الأمر لأنه طلب الفعل ، وخرج بقولنا على سبيل الاستعلاء الإلتباس والدعاء - ولا فرق بين أن يكون الناهي عالياً في الواقع أو إدعاء كما مر في الأمر - والنهي بهذا المعنى هو التحريم الذي هو قسم من أقسام الحكم الشرعي .

الثاني المعنى الاسمي وهو النهي اللفظي وهو صيغة لا تفعل أو اسمها إذا طلب بهما على جهة الاستعلاء ، وهذا المعنى يناسب علم الأصول لأنه يبحث عن احوال الأدلة السمعية والأول يناسب علم - الكلام .

ثم هذه الصيغة هل هي موضوعة للتحريم أو للكره ؟ في هذا من المذاهب مامر في الأمر - والمختار أنها حقيقة في التحريم مجاز في الكراهة لأن المجردة عن القرائن يتبادر منها المنع الحتم ولا تفهم الكراهة إلا عند القرينة - غير أن النهي إن ثبت بطريق قطعي كان التحريم قطعياً نحو : ولا تقربوا مال اليتيم ، وإلا كان ظنياً كخبر الصحيحين « لا تلقوا الركبان لبيع ولا يبيع بعضكم على بيع بعض ولا تناجشوا ولا يتبع حاضر لباد ، ويسميه الحنفية الكراهة التحريمية - ثم هي موضوعة لطلب الكف فوراً

وعلى وجه الدوام إلا أن يدل دليل على عدمه كقوله تعالى « ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى » حيث قيد سبحانه النهى بوقت السكر .

« النهى عن الفعل يكون لعينه ولغيره »

« ويدل على البطلان أو الفساد أو الكراهة »

تعريف الفعل الحسى والشرعى : - الفعل ينقسم إلى حسى وشرعى فالحسى ماله وجود مدرك بإحدى الحواس فقط كالسكر والزنا والغيبة وشرب الخمر والشرعى ماله مع الوجود الحسى وجود شرعى بأركان وشرائط إعتبرها الشرع كالبيع : له وجود حسى وهو الإيجاب والقبول المسموعان وله وجود شرعى : لحكم الشرع بارتباط الإيجاب والقبول واعتبارهما عقدا وعلة يكون الملك أثرأ لها عند تحقق ركنه وهو المال لكنه يتأخر عنه إن كان بشرط الخيار أو كان من فضولى ، وكالصلاة والصوم لها وجود حسى وهو الأفعال والإمساك ووجود شرعى بالنية وهو كونها عبادة وقربة (١) .

دلالة النهى فى الحسى : - مبدأ الحنفية كما قدمنا فى الحسن والقبح أن النهى يقتضى قبح المنهى عنه أى يدل على ثبوته لازما متقدما على نهى الشارع بمعنى أنه لما كان قبيحا نهى عنه وقال الشافعية يوجب القبح أى يثبت لازما متأخرا بمعنى أنه لما نهى عنه قبح .

(١) واعترض بأن الحسى له وجود شرعى أيضا فإن الشارع اعتبر الزنا معصية موجبا للحد : فالأحسن تعريف مثلا خسروا قال فى المرأة الحسى ما لا يكون موضوعا فى الشرع حقيقة لحكم مطلوب كالفقه والعبث والزنا ، والشرعى ما كان موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب فيه كالزواج والبيع للحل والملك أى ما شرعه الله لمصالح دينية أو دنيوية وفى فصول البدائع علامة الحسى صحة إطلاق الاسم بالمعنى اللغوى عليه بخلاف الشرعى .

وقد اتفق الكل على أن النهي في الأفعال الحسية عند الإطلاق يكون لقبح في عين الممنهى عنه أى في ذاته أو جزئه كالسكر لأنه جمود للخالق والرسالة والعبث لأنه خلو عن الفائدة والظلم لأنه عدوان على الناس إذ الأصل أن ينهى الحكيم عما كان قبيحا ، وهو حينئذ يدل على البطلان . ومعناه هنا أن المنهى عنه لا يكون مشروعا بأصله ووصفة ولا سببا لحكم هو نعمة محضة (١) ، ويدل أيضا على أن المنهى عنه حرام لعينه - وقد يقتزن بدليل يفيد أن النهي لقبح في غير المنهى عنه . وهذا الغير إن كان وصفا قائما بالمنهى عنه فكالأول في الدلالة على البطلان - كالزنا حيث نهى عنه لتضييع النسب وإن كان وصفا مجاورا له لا يدل على البطلان كالنهي عن قربان الحائض للأذى . وهو وصف منفصل يفارق في حال الطهر المتخلل فيصاح بالمنهى عنه سببا للنعمة ولهذا يثبت به الحل للزوج الأول وتكميل المهر وإحصان الرجم ولا يبطل به إحصان القذف .

وأما دلالة في الأفعال الشرعية : فقالت الحنفية النهي عنها يدل على ثلاثة أمور الأول أنه يكون لقبح في غيرها إلا لدليل يدل على أنه لقبح في عينها أى ذاتها أو جزئها فثالث الأول صوم يوم العيد وبيع المجهول والبيع المتضمن للربا فإن الشارع وضع الصوم للثواب والبيع للملك ولا قبح فيهما ولا في شيء من أركانهما ثم نهى عن صوم يوم العيد للإعراض عن ضيافة الله وعن بيع المجهول لإفضائه إلى المنازعة وعن بيع الربا للزيادة في أحد البدلين بلا عوض ، ومثال الثاني البيع بالملاسة وإلقاء الحجر بأن يتساوم الرجلان سلعة فإذا لمسها مرید الشراء أو ألقى عليها حجرا لزم البيع وقد نهى عنهما

(١) الحكم هو الأثر المترتب على سببه شرعا وهو إما نعمة محضة كالمالك بالبيع والحل وحرمة المصاهرة بالزواج والرخصة بالسفر - وإما ضرر لصاحبه وإن كان نعمة للجماع كوجوب القتل بسكران المسلم ووجوب الحد بالزنا والشرب والقذف

لقبح في ذاتهما وهو عدم العقد ، ومثال الثالث بيع الميتة وماء الفحل والجنين فإن النهي عنه لقبح في جزئه وهو عدم ركن العقد أى المالية (١) .

الامر الثانى أن النهى إن كان لقبح في عينها دل على البطلان فالبطلان :
لازم للقبح العينى وهو ألا يكون الفعل مشروعا بأصله ولا بوصفه - والفعل الباطل لا يكون سببا لحكمه ، وإن كان وصفا لازما للنهى عنه دل على الفساد ومعناه أن يكون المنهى عنه مشروعا بأصله لا بوصفه ، والفعل الفاسد سبب لحكمه ومع وجوب التفاسخ خروجاً عن المعصية وإن كان لوصف مجاور دل على السكرامه فيكون الفعل مشروعا بأصله ووصفه وسببا لحكمه ومرغوبا في فسخه خروجاً عن المعصية فمثال الأول بيع الميتة ومثال الثانى بيع المجهول ومثال الثالث النهى عن الصلاة فى الأرض المغصوبة للغصب والإضرار يصاحب الأرض وعن البيع عند أذان الجمعة لتفويت الصلاة (٢) .

الامر الثالث : أن النهى إن كان لعينها أو لوصف لازم دل على الحرمة

(١) هذا والنهى فى الأفعال الحسية والشرعية إن كان لقبح فى عينها دل على أن المنهى عنه حرام لعينه وإن كان لقبح فى غيرها دل على أنه حرام لغيره كما يأتى فى بحث الحرام من باب الحكم - التوضيح ج ٢ ص ١٢٥ .

(٢) وهنا نشرح معنى الجزء والوصف اللازم والمجاور : - فجزء الشيء ما يتوقف تصور الشيء على تصويره وهو إما صالح للحمل على الشيء ذكالةعبادة للصلاة أو غير صالح كالقراءة للصلاة وكالاجاب والقبول للبيع . والوصف اللازم هو الأمر الخارج عن الشيء الذى لا ينفك عنه . هو إما صالح للحمل عليه مثل الجهاد إعلاء لكلمة الله وصوم العيد إعراض عن ضيافة الله وإما غير صالح : قال صدر لما الشريعة كائناً للبيع فإنه كلما وجد البيع وجد الثمن لئلا لا يحمل على البيع وليس ركناً للبيع لأنه وسيلة —

إن كان الدليل قطعي الثبوت وعلى الكراهة التحريمية إن كان ظنيا وإن كان
المنهي لو وصف مجاور أفاد الكراهة سواء أ كان الدليل قطعيا أو ظنيا .

وقالت الشافعية : المنهي عن الشرعيات يدل على قبحها لعينها إلا إن دل
الدليل على أنه لغيرها ، والأول يفيد البطالان كالمنهي عن السجود للشمس
والبيع بالملامسة وبيع الميتة فلا يكون المنهي عنه مشروعاً بأصله ولا بوصفه
وبالتالي لا يكون سبباً لحكمه ، والثاني إن كان لو وصف لازم أفاد البطالان
أيضاً كالمنهي عن صوم العيد وبيع المجهول وإن كان لو وصف مجاور كالمنهي
عن البيع عند أذان الجمعة أفاد الكراهة . والمنهي عندهم يدل على التحريم إلا
إن كان لو وصف مجاور . فقد اتفقوا في الشرعيات على أمرين : الأول أن
المنهي إن كان لعينها أي ذاتها أو جزئها دل على البطالان كبيع الجنين وماء
الفحل فإن المنهي فيهما جزء البيع وهو عدم المبيع وهو في هذه الحال ليس
نهيماً على الحقيقة بل هو مجاز عن النسخ . بيانه في المثالين أن المنهي لا يتم

== إلى ملك المبيع لا مقصود أصلي فجري مجرى آلات الصناعة ؛ قالت والصحيح أن
الثن ركن لأن حقيقة البيع لا تتصور بدون الثمن إذ هو مبادلة المال بالمال ولأن
صيغة البيع لا يوجد بها العقد إلا بذكره معها لكن ركنيته لا تنافي أن يكون
وسيلة للركن الآخر أي المبيع لأنه المقصود من البيع ولكونه وسيلة جرى مجرى
الوصف اللازم فأخذ حكمه ولهذا فسد البيع إن كان الثمن غير متقوم كالخمر - والمجاور
هو ما يصاحب المنهي عنه ويفارقه أحياناً وهو إما صالح للحمل على المنهي عنه
مثل البيع عند آذن الجمعة تفويت لها فإن البيع قد يوجد ولا تفويت بأن يتبايع
الرجلان وهما يمشيان إلى الجمعة وقد يوجد التفويت بلا بيع ، وإما غير صالح
كالمنهي عن السفر لقطع الطريق وتفويت الأمن فإن السفر قد يوجد ولا قطع
والقطع قد يوجد بلا سفر وهو غير صالح للحمل عليه قال صدر الشريعة والتفرقة
بين الجزء واللازم والمجاور من المشكلات ومراده في التطبيق لا في المعنى .

إلا بوجود المنهى عنه ولما كان ركن البيع معدوما لا يمكن وجود البيع شرعا فلا يراد حقيقة النهى لأن النهى عن المستحيل عبث فكان مجازاً عن النسخ فالقرينة استحالة المنهى عنه والعلاقة أن كلا منهما يدل على الحرمة لأن النسخ لإعدام الصحة والمشروعية فالحرمة بالنسخ لعدم المحل والحرمة بالنهى مدلول له .

الأمر الثاني : أن النهى إن كان لوصف مجاور أفاد السكراةة إلا ما يأتي عن أبي الحسين البصرى فإنه قال يفيد الفساد في العبادات . وإختلفوا في ثلاثة مواضع .

هل النهى عن الشرعيات عند الإطلاق لقبح في عينها فيكون باطلاً من أصله أو في غيرها فيكون صحيحاً بأصله باطلاً بوصفه ، وإذا قام الدليل على أنه لوصف لازم فهل يفيد البطلان أو الفساد على ما بينا .
وقال أبو الحسين البصرى في المعاملات برأى الحنفية وفي العبادات بالبطلان وهل النهى عن العبادات لمجاور يفيد السكراةة أو البطلان وبه قال أبو الحسين ولهذا قال كالإمام أحمد يبطلان الصلاة في الأرض المغصوبة فالخلاف بين أبي الحسين والجمهور في النهى عن العبادات لوصف مجاور قالوا بالصحة وقال مع أحمد بالفساد .

استدل الشافعي (١) في الخلافة الأولى بأن الأفعال الشرعية المنهى عنها لا تكون قبيحة لغيرها وصحيحة بأصلها إلا إذا اُبقيت مشروعة ولا بقاء

(١) المستدل عليه هو إفادة النهى القبح العيني والبطلان اللازم له وقد استدل عليها الشافعي أولاً بلازم النهى وهو التحريم والمعصية وثانياً بمقتضى النهى أى القبح . وجعل في التوضيح الدليل الأول على البطلان فقط وقد جعلناه مفيداً للأميرين كما في المرأة لصلاحيته لذلك وتعميمها للفائدة .

لشرعيتها مع نهى الشارع عنها : فتسكون قبيحة لعينها وباطلة . دليل الكبرى
أن أدنى درجات المشروعية الإباحة وقد انتفت بالمنهى لأنه يفيد التحريم
وأن المنهى عنه معصية وهما يناقضان المشروعية

الدليل الثاني : أن المنهى باعترافكم يقتضى قبح المنهى عنه وهو يستلزم
أمرين : الأول القبح العيني لأن مطلقه ينصرف إلى الكامل كما في الحسن إذ
الناقص موجود من وجه دون وجه والكمال في صفة القبح بالقبح العيني
إلا بدليل أنه لغيره . والثاني المطلق لأن القبح العيني المنهى عنه يتنافى
مشروعيته فيدل النهى على البطلان . بيانه أن الله وضع الأفعال الشرعية
لأحكام مقصودة كالصلاة للشواب والبيع للملك ثم نهى عن بعضها كالصوم
في يوم العيد فدل على أنه قبيح لعينه وبالتالي لم يعد مشروعا لتنافي القبح
والمشروعية فلم يسبق سببا للأحكام المقصودة منه وبآتي الجواب عن الدليلين (١)
واستدل الحنفية على أن المنهى عنه الشرعي قبيح لغيره وصحيح بأصله
بأن حقيقة النهى تستلزم أن يكون المنهى عنه ممكنا أى متصور الوجود
شرعا بحيث لو فعله المكلف لوجد ليتحقق اختبار الشارع له بالمنهى (٢)
فيشأ بالامتناع عن المنهى عنه ويعاقب بفعله لأن النهى عن المستحيل الشرعي
عبث كما لا يقال عادة للإنسان لا تطرو للحصان لا تفكر وهذا بخلاف النسخ

(١) ومن أدلتهم المشهورة أن علماء الشرع مازالوا على مر العصور يستدلون
بالمنهى على البطلان كقوله تعالى « ولا تنكحوا المشركات » وأجيب عنه بأن
العلماء لم يستدلوا به على البطلان في كل الأفعال بل فيما كان حكمه يناقض حكم
النهى كالعبادات والزواج أما غيره فإما استدلوا به فيه على التحريم فقط .

(٢) إذ لولا إمكان المنهى عنه لكان عدمه لعدم إمكانه في نفسه لا لامتناع
الشخص عنه باختياره . وهذا والممكن الشرعي الفعل الذي يحكم الشرع بصحته عند
وجوده والعادى ما يقع عادة والعقلى ما يتصور في العقل وجوده وخلاصة هذا
الدليل ملازمة دليلها تأتى إمتحان الشارع لعباده بالمنهى .

فإنه لبيان أن الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كنسخ التوجه إلى بيت المقدس : فإذا ثبت أن النهي يوجب إمكان المنهى عنه أى مشروعيته ثبت أنه يوجب أن يكون لقبح في غيره لتنافي المشروعية والقبح العيني وثبت أنه يوجب صحته باعتبار الأصل لأن الشرعى هو الصحيح .

واعترض على الدليل بمنع أن النهي يستلزم أن يكون المنهى ممكنا بالمعنى الشرعى بل يكفى فى تحققه إمكانه بالمعنى اللغوى لأن الشرعيات المنهى عنها مستعملة فى معانيها اللغوية لا الشرعية - وأجيب بأن المنهى عنه المعنى الشرعى للقطع بأن قوله صلى الله عليه وسلم للحائض « دعى الصلاة أيام أقرائك » ونهى عن صوم العيد المراد من الصلاة والصوم فهما المعنى الشرعى للإمساك والدعاء ولأن النهى عن الشيء لمفسدته والمعنى اللغوى لا يوجب المفسدة التى نهى لأجلها - بيا أنه أن الشارع لما نهى عن بيع درهم بدرهمين احتمل أن يكون المنهى عنه المعنى اللغوى أى القول المسموع أو المعنى الشرعى وهو العقد المفيد للملك ثم يتعين المعنى الثانى لأن المفسدة التى نهى لأجلها وهى الفضل الخالى عن العوض فى عقد المعاوضة تترتب على المعنى الشرعى لا اللغوى ويرجح المعنى الشرعى أيضاً أنه عرف الشارع الذى وضع اللفظ له فلا يحمل كلامه على غير عرفه ، وقد اتفق على أن الشارع لما نهى عن الطلاق حال الحيض للأضرار بالمرأة بإطالة العدة نهى عن الشرعى ولهذا يترتب عليه حكمه إن طلق حال الحيض وهو الفرقة وحق الرجعة فى العدة .

الدليل الثانى : لو كان النهى عن الشرعيات لقبح فى عينها لا تمتنع أصل المنهى عنه شرعا كما يمتنع بالنسخ لتنافي القبح العيني والمشروعية فكان يحرم الصوم والصلاة بنهيه عن بعض أفرادها وهو باطل .

وأجابوا عن الدليل الأول للشافعى بأن خلاصة تقييده أن النهى يدل على عدم الصحة فما مرادكم بالصحة إن أردتم بها كون الأفعال المنهى عنها طاعة سلبناه لأنه لا نزاع فى أن النهى يدل على أنها معصية وأنها محرمة أو

مكروهة وإن أردتم بالصحة أن الأفعال المنهى عنها لا تترتب عليها آثارها كالمملك منعنا إفادة الدليل لما لعدم المانع بعد وجود المقتضى وهو الوضع الشرعى لأن الشارع وضع التصرفات أسباباً لأحكامها غير أنه نهى عنها إذا كانت بصفة خاصة وهذا النهى لا يوجب تخلف المسببات للقطع بأن القائل لا تبع مع الجهالة فإن بيعت ثبت حكم البيع وعاقبتك لم يتناقض في كلامه (١) ولهذا نقول بصحة المنهى عنه لا بإحتماله .

وأجابوا عن الثانى بأننا نسلم أن النهى يقتضى القبح لكن لا نسلم أنه يقتضى القبح العيني — لأن المقتضى بالفتح لا يثبت على وجه يبطل المقتضى — بمانه أنه لو ثبت القبح العيني بالنهى متقدماً عليه لكان المنهى عنه مستحيلاً شرعاً لتنافى القبح العيني والمشروعية فيمنع يبطل النهى عنه لأنه عبث .

الخلافية الثانية في النهى إذا لم يدل الدليل على أنه لقبح في عين المنهى عنه أو غيره أو دل الدليل على أنه لقبح في غيره وهو وصف لازم وذلك كالبيع مع شرط لا يقتضيه العقد ولا يلائمه وفيه نفع لأحد العاقلين أو لها

(١) فالخاصل أن المنهى عنه الشرعى للوصف حرام مع ترتب حكمه عليه إن فعل ولهذا يؤمر المنهى بفسخه رفعا للمعصية كما في البيع والإجارة والمضاربة المنهى عنها فإنها محرمة مثبتة لأحكامها ويؤيده النهى عن طلاق المدخول بها حال الحيض لما فيه من إطالة العدة فإنه لو حصل بثبت حكمه أى رفع الزواج ويكون حراماً . ولهذا يؤمر المطلق برفع المعصية بالفذر الممكن وذلك بالرجعة فإنها ترفع الحرمة الثابتة بين الزوجين وإن لم ترفع الطلاق لحديث ابن عمر عند مسلم وغيره . أنه طلق امرأته وهى حائض فذكر ذلك عمر للنبي صلى الله عليه وسلم قال مره فليراجعها ثم ليطلقها طاهراً أو حاملاً . وهذه القاعدة ما لم يدل الدليل على البطلان كما في العبادات أو السكرانة كالبيع عند أذان الجمعة .

وكالبيع مع الربا وصوم الأيام المنهى عن صومها (١) فقال أبو حنيفة يدل في الحالين على الفساد أى يكون المنهى عنه صحيحاً بأصله فقط وبالتالي يكون سبباً للحكم الشرعى المقصود منه ، وقال الشافعى النهى فيهما يدل على البطلان أى لا يكون المنهى عنه صحيحاً بأصله ولا بوصفه وبالتالي لا يكون سبباً لحكمه (٢) - ومبنى الخلاف ما أصابناه للحنفية من أن النهى فى الشرعيات يقتضى القبح لغيره إلا بدليل وللشافعية من أنه يدل على القبح لعينه إلا بدليل - قالت الحنفية لما كان المنهى عنه مشروعاً قبل النهى فقد حسن لذاته ولما نهى عنه بعد كان قبيحاً للعارض إذ لا يمكن أن يكون الشيء حسناً وقبيحاً لذاته للتناقض ثم لا يمكن ترجيح القبح العارض على الحسن الذائق لقوة الذائق فبقى صحيحاً بأصله وهى أركانه فاسداً بوصفه وهى شرائطه أو بعضها ويسمى بالفساد إذ صحة الشيء بسلامة أركانه وشرائطه عن الخلل .

- وقالت الشافعية الأصل فى المنهى عنه البطلان للدليلين المتقدمين لهم فى الخلافة الأولى فوجب أن يجرى على أصله إلا عند الضرورة وهى ما إذا دل الدليل على أن النهى لو وصف مجاور كالبيع عند أذان الجمعة والصلاة فى الأرض المغصوبة أما إذا دل الدليل على أن القبح لو وصف لازم فلا ضرورة للعدول عن الأصل القاضى بأن بطلان الأصل يوجب بطلان الوصف .

(١) فإنه نهى عن بيع الربا للفضل الباطل فى أحد العوضين وعن البيع مع الشرط لشبهة ذلك الفضل وللإفضاء إلى النزاع وعن الصوم للإعراض عن ضيافة الله لأن الناس أضيافه أيام التشريق والعيد فالثلاثة فاسدة غير أن الفساد هو البطلان فى الصوم كسائر العبادات .

(٢) اصطلاح الشافعية أن الفساد والبطلان سواء فى المعنى وعند الحنفية يفرقان كما رأيت إلا فى العبادات والزواج فالبطلان والفساد فيها سواء ففسد الصوم أو الزواج بمعنى بطل .

وأجيب بأننا أثبتنا بالدليل أن الأصل في المنهى عنه من الأفعال الشرعية أن يكون مشروعاً وصحيحاً فيجوز على أصله إلا عند الضرورة. بأن يدل الدليل على أن النهى لقميح في ذاته أو جزئه - أما إذا دل الدليل على أن النهى لو وصف لازم أو كان النهى مطلقاً فلا ضرورة في البطلان لأن صحة الأجزاء كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الأجزاء أولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى .

واستدل أبو الحسين على رأيه بأن المصلحة في الأرض المغصوبة ونحوه أبقى بغير المأمور به وكل من كان كذلك ففعله باطل . دليل الصغرى أن الصلاة في الأرض المغصوبة منهى عنها فلا تكون مأموراً بها لتضاد الأمر والنهى - وأجيب بمنع الصغرى لأن المأمور به مطلق الفعل ويستحيل الاتيان به فيخرج عن العهدة بإتيانه بمعين من أفراد كالصلاة في المسجد والصلاة في الأرض المغصوبة لاشتماله على المأمور به بالذات وهو مطلق الصلاة وإنما نهى عنها للعارض وهو الغصب - والمشروعات يصح وصفها بالنهى للعارض إجماعاً كالإحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها - واستدلالة على المغايرة بتضاد المأمور به والمنهى عنه ممنوع لأن التضاد إنما هو بين المأمور به والمنهى عنه لذاتهما ولا وجود لهذا النوع في الشرع لأن الشيء لا يكون حسناً لذاته وقيحاً لذاته، وأما المأمور به بالذات والمنهى عنه بالعرض فلا تضاد بينهما فيؤمر بهذا الفعل لأنه صلاة وينهى عنه لأنه غصب - كالوالى إذا قال ابن مسجداً ولا تبنيه بجوار الكنيسة فلو بناه بجوارها يعد مثلاً بالبناء وعاصياً ببنائه في هذا المكان .

والى هنا ترجح مذهب الحنفية فيما يدل عليه النهى وقدور عليه اعتراضان (الاول) فهم مما تقدم فساد صوم العيدين وأيام التشريق لأنه نهى عن صومها لو وصف لازم وهو الإعراض عن ضيافة الله ويلزم من هذا ألا يصح

نذر صومها الحديث أبي داود عنه صلى الله عليه وسلم « لا نذر في معصية الله » فكيف صحح الحنفية نذره - وأجيب بأن للصوم جهتين إيجابه بالقول وفعله وهو باعتبار الجهة الأولى طاعة لأن مطلقه عبادة لا يلزمها الإعراض عن ضيافة الله وباعتبار الثانية معصية منهي عنه للزوم الإعراض المذكور فصحة النذر باعتبار الجهة الأولى وفساد الشروع فيه باعتبار الجهة الثانية حتى قالوا لو عين في النذر الصوم المنهي عنه بأن قال الله على صوم العيدين أو قالت الله على صوم أيام حيض بطل النذر في رواية الحسن عن أنى حنيفة ولو قال الناذر غداً فظهر أحد هذه الأيام صح - وحيث قلنا بفساد الشروع فيها فيلزمه قطع الصوم ولا يجب عليه القضاء بالافساد بخلاف صلاة النفل في الأوقات المنهية فإن الشروع فيها صحيح مكروه ولهذا لو أفسدها وجب قضاؤها :

الاعتراض الثاني : - أي فرق بين الصوم في الأيام المنهية عن صومها وبين صلاة النفل في الأوقات الثلاثة المنهية عن الصلاة فيها حيث قلتم في الصوم يفسد بالشروع ولا يجب قضاؤه بالافساد وقلتم في الصلاة عكسه مع أنهما من الشرعيات المنهية عنها لغيرها - وأجاب صدر الشريعة بأن الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لأنه معيار له إذ هو الإمساك المقدر بالنهار وفي الصلاة من قبيل المجاور لأنه ظرف لها تقع فيه فقط من غير أن يكون ركناً ولا شرطاً لها (١) لكنته يؤثر فيها النقصان أي الكراهة لنهي الشارع عن الصلاة فيه .

(١) أنظر كشف البزدوى ج ٢ ص ٢٧٩ وهذا الفرق ممنوع لأن الصلاة متى وقعت في الأوقات المنهية عنها كان الوقت بما تضمنته الصلاة فيه من التشبه بعبدة الشمس من لوازمها لا أنه مجاور ، والجواب المشهور أن النهي عن مسمى الصلاة =

النهي عن نسكاح المحارم والنسكاح بلا شهود والعبادات يدل على البطلان: المنهى عنه الشرعى لو صف قد يكون معه دليل البطلان كالنسكاح بلا شهود ونسكاح المحارم فقد كان المتبادر فسادهما لأنه نهى عن الأول لتأديته إلى عدم إمكان الإثبات عند التجاحد وعن الثاني لما فيه من قطيعة الرحم : لكن قام دليل البطلان في الأول بخصوصه وهو قوله صلى الله عليه وسلم : لا نسكاح إلا بشهود. فإنه إخبار عن عدم المشروعية. لأنه نفى لانهى ، وقام دليل آخر فيهما وفي العبادات المنهى عنها لو صف لازم : فإنها باطلة مع أن القواعد السابقة تدل على فسادها - ذلك الدليل هو أن النسكاح موضوع في الشرع للحل والعبادات للشواب وبالنهي عنها تثبت حرمتها وتنفي أحكامها أى الحل والشواب فتنتفى مشروعية هذه الأفعال لأن الأسباب الشرعية إنما تراد لأحكامها لا لذواتها فإذا انتفت أحكامها انتفى كونها أسبابا - بخلاف البيع وغيره من عقود التمليك لأنها موضوعة للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالأمة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالبهائم فإذا

= لا يتجه إلا بعد تحققه وهو يتحقق بوجود أركانها فبوجود أركانها تتحقق حقيقتها ويوجد الشروع فيها قبل النهى والنفل يلزم بالشروع فيه - بخلاف الصوم فإن النهى عنه يتجه من أوله فلا يتحقق الشروع بل يفسد من أول الأمر ويجب قطعه فلا يجب القضاء بإفساده - قال ابن الهمام ومقتضى هذا الفرق أن تفسد صلاة النفل بعد ركعة وهم لم يقولوا به فلم يسلم هذا الفرق أيضا - أقول ومقتضى ما يأتي في حكم النهى عن نسكاح المحارم من البطلان إذا تعارض حكم النهى وحكم المنهى عنه أن تبطل هذه الصلاة لأن حكمها الشواب وهو لا يجامع الحرمة التى هى حكم النهى فالحق بطلانها وهو قول زفر والشافعى واحمد ورواية عن أبى حنيفة وقال مالك بالكرامة لأنه يرى أن النهى للتنزيه فأين الصارف .

انفصل عنها الحل بالنهي لا يبطل لأنه ليس حكماً لها (١)

فالقاعدة عند الحنفية أنه إذا تعارض حكم النهي أي الحرمة وحكم المنهي عنه بأن أدى النهي إلى انتفاء حكمه أفاد النهي بطلان المنهي عنه كما شرحناه في النكاح والعبادات ، وإن لم يتعارض حكم النهي مع حكم المنهي عنه لا يثبت به البطلان بل الفساد أو الكراهة كما شرحناه في عقود التملك لأن الحرمة لا تنافي للملك فاعتنم هذه القاعدة فإنها تنفعك في جميع التصرفات - وقد عرفت الجواب عن صحة نذر صوم الأيام المنهية وصحة صلاة النفل في الأوقات المنهية وما هو الحق .

وإنما صح النكاح حال الإحرام لظهور حكمه بعد التحلل - فإن قلت إذا كان النكاح المنهي عنه باطلاً أي لا يترتب عليه حكمه فلماذا ثبت به بعض الأحكام كسقوط حد الزنا وثبوت نسب الأولاد الناشئين عنه ووجوب العدة ومهر المثل بالدخول فيه - قلنا ثبتت هذه الأحكام لشبهة عقد النكاح وهي وجود صورته في محله أي الأنثى من بنى آدم لا لصحته .

« الاعتراض على حكم النهي في الحسيات »

تقدم أن النهي عن الحسيات يقتضي القبح وأن قبحه إن كان لعينه أو لو صف لازم لا يكون المنهي عنه سبباً لحكم شرعي هو مطلوب في الشرع

(١) والبعض يرى أن الدليل على أن النهي عن نكاح المحارم لعينه أي جزئه وهو عدم محلية المعقود عليه أي المرأة المحرمة بدليل إسناد التحريم إلى عينيها في قوله تعالى : حرمت عليكم أمهاتكم ووصفه نكاح امرأة الأب بأنه فاحشة أي مفرط في القبح : فالنهي فيه مجاز عن النفي .

بسببه ونعمة محضة إجماعاً وبناء على هذا كان يلزم ألا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا ولا تثبت الملك بالغصب واستيلاء الكفار ولا تثبت بسفر المعصية رخصة الفطر في رمضان وقصر الصلاة وامتداد المسح على الخف ثلاثة أيام .. لأن كلامنا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار على أموال المسلمين وسفر المعصية فعل حسي منهي عنه لعينه أو لوصف لازم فلا تكون سبباً لنعمة حرمة المصاهرة والملك والرخصة لكنها ثبتت بها كما ترى .

وأجيب بأن هذه الأحكام لم تثبت بهذه الأفعال المنهي عنها بل بأمور أخرى : أما حرمة المصاهرة (١) فإنها لم تثبت بالزنا ، حيث ذاته بل من حيث أنه سبب لباء المختلط منهما فإن هذا الماء لما صار إنساناً استحق سائر الكرامات والحرمت ومنها حرمة المصاهرة فتحرّم على هذا الإنسان أمهات الموطوءة وبناتها إن كان ذكر أو أباء الواطيء وأبناؤه إن كان أنثى ثم تتعدى إلى طرفية وسببه ودواعي السبب . بيانه في الأول أن حرمة آباء الواطيء وأبنائه تتعدى من الولد إلى أمه وحرمة أمهات الموطوءة وبناتها تتعدى منه إلى أبيه لصيرورة كل واحد من الأم والأب بعضاً للآخر بواسطته لأن جزءه صار جزءاً منها إذ الولد مضاف بكلمة إليها وجزءها صار جزءاً منه لأنه مضاف إليه بتمامه أيضاً وإذا كان الولد جزءاً لكل منهما كان كل منهما كأنه جزء من الآخر (٢) فصارت أمهاتها في الحرمة كأمهاته وبناتها كبناته فيحرم من

(١) هي حرمة أم الزوجة وابنتها على الزوج وحرمة أبي الزوج وابنه على الزوجة وهي نعمة لأنها تلحق الأجنبية بالأمهات في الكرامة والأجانب بالآباء وقد يقال هذا تضيق وإنما النعمة هي المصاهرة لأنها تجعل الأجنبي صديقاً وعضداً قال الشافعي لا تثبت هذه الحرمة إلا بالنكاح وقال الجمهور تثبت بالزنا ودواعية من النظر والمس والقبلة .

(٢) ويستأنس لذلك بما قال عمر في عدم جواز بيع أمهات الأولاد كيف تبيعونهن وقد اختلفت لحومكم بلحومهن ودمائكم بدمائهن .

عليه كما تحرم أمهاته حقيقة - وصارت آباؤه وأبناؤه كأبائهما وأبنائهما من هذا الوجه - قد يقال مقتضى هذا أن يحرم كل من الوالدين على الآخر لأن الإنسان لا يستمتع بجزئه وقد قال ﷺ: « ناكح اليد ملعون » . فالجواب أن هذا ترك لضرورة بقاء الزواج والنسل بلا حرج ينشأ من كثرة المهور والعقود لو قلنا بالحرمة - وبيانه في الثاني أن الحرمة تتعدى أيضا إلى سبب الولد وهو الوطء حراما أو حلالا فيحرم به ما حرم بنفس الولد أى الأصول والفروع كما أقيم السفر مقام المشقة في الرخصة - وبيانه في الثالث أنه يلحق بالسبب أى الوطء دواعيه من النظر والمس بشهوة والقبلة لأنها أسباب داعية إليه فتسكون لها شبهة السبب احتساطا في باب المحرمات - وإنما لم نقيّد الوطء بالحرام لأنه لما جعل موجبا لحرمة المصاهرة لخلفيته عن الولد بالسببية لم تعتبر فيه الحرمة كما لم تعتبر في الأصل أى الولد : كاتراب جعل خلفا عن الماء ولم تعتبر فيه صفاته بل صفات الماء من التطهير ونحوه (١) .

وأما الملك عند الغضب : فليس سببه الغضب بل يثبت شرطا للضمان - بيانه أن الغضب عند فوات العين المغضوبة سبب مقصود لضمانها بالمغضوب منه ويلزم من الضمان تقدم ثبوت ملك الغاصب للمضمون لأنه لو لم يخرج المضمون عن ملك صاحبه ويدخل في ملك الغاصب مجتمع

(١) هذه طريقة المتقدمين في الاستدلال على حرمة المصاهرة بالزنا قال ابن الهمام حديث الجزئية بيان الحكمة العلة وسر التشريع أما الدليل فيكون فيه القياس : أى قياس الزنا على الوطء الحلال بجامع أن كلا سبب للولد فيتعلق به التحريم ووصف الحلال في الأصل ملغى بدليل أن وطء المحرم والصائم والحائض يوجب حرمة المصاهرة وبقولنا قال جماعة من الصحابة وجمهور التابعين وأحمد ومالك في رواية وخالف الشافعي وقال إنه قياس مع الفارق بالحل والحرمة في الوطء وقد عرفت الرد وعرفت أنه لا ينصر مذهب الجمهور قول الحنفية : حرمة المصاهرة نعمة : لأنه مناقش .

البذل والمبذل منه في ملك شخص واحد هو المغمصوب منه وهو باطل ؛
فثبتت الملك ليس مسببا عن الغصب بل شرطا أى مقتضى لثبوت مسببه
وهو الضمان : إذا تبين هذا لم يكن القبيح لعينه سببا لحكم شرعى هو نعمة (١) .
واعترض على الجواب بأننا لا نسلم أن اجتماع البذل والمبذل منه في
ملك شخص واحد لا يجوز فإنه إذا غصب المدبر وضمن الغاصب قيمته
تصير القيمة ملكا للمغمصوب منه مع أن المدبر لا يخرج عن ملكه . وأجيب بأن
المدبر يخرج عن ملك المولى ضرورة الضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب
ضرورة إذ لو دخل لبطل حقه وهو استحقاق الحرية بعد الموت ونظيره
الوقف عند الصاحبين يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك أحد .

وأما ملك أموال المسلمين باستيلاء الكفار عليها فإن الاستيلاء من
أسباب الملك في الشريعة كالاستيلاء على الصيد والمال المباح فالنهي عنه
في الأموال المملوكة ليس لعينه كالغصب والغصب بل لعصمة هذه الأموال أى
حرمة التعرض لها وتخصيصها لحق الشرع أو لحق العبد — بعد هذا التمهيد
يجاب عن الاستيلاء بجوابين الأول أنه لا ينهى عن الاستيلاء بالنظر إلى
الكفار لأنهم غير مخاطبين بالفروع فقال المسلمين في حقهم غير معصوم
كالمال المباح — قد يقال رأى كثير من الفقهاء أنهم مخاطبون بالفروع
والنهي متوجه إليهم — فيجاب بالجواب الآخر وهو أنهم منهيون عن

(١) وحقق ابن الهمام أن الغصب سبب لأمرين للضمان ولملك إلا أن سببيته
للملك غير مقصودة بل تابعة لسببيته للضمان للضرورة السابقة . واستدل على هذا
بصححة بيع الغاصب المغمصوب قبل الضمان وملكيته لأكسابه وزوائده المتصلة إذ لو
ثبت الملك بالضمان لا قبله ما ملكها ولا صح البيع أما الزوائد المتفصلة فالغاصب
لا يملكها بالضمان لأن الملك الثابت بالغصب ضرورى فلا يثبت في الأعيان
المستقلة .

الاستيلاء في الدنيا لعصمة المال فإذا زالت العصمة فقد سقط النهى عنهم
بيانه — أن عصمة مال المسلم تثبت بإحرازه في دار الإسلام فإذا استولى عليه
الكافر ونقله إلى دار الحرب فقد زال الإحراز عنه لا نقطاع ولا يتنا عليهم
فصار المال مباحاً فامتداد استيلائهم عليه حينئذ يكون سبباً للملكة لأن
ما يمتد فلدوامه حكم ابتدائه : فهو كالأستيلاء على الصيد - أما بالنظر إلى
الآخرة فالنهي باق وأثره في ثبوت العصمة من حيث تأنيهم وعقابهم في
الآخرة بالاستيلاء .

وأما الرخصة بسفر المعصية فالسفر سبب لها وليس منهيًا عنه لعينه
أو لوصف لازم كالكفر والزنا بل هو منهي عنه لوصف مجاوز وهو
قصد المعصية كمن سافر ليسرق - فإن قصد المعصية مجاوز لأنه قد يتبدل
بقصد الطاعة .

هذا واعلم أن طلاق الحائض ليس من الحسيات المنهي عنها بل هو
فعل شرعي منهي عنه لتطويل العدة والإضرار بالزوجة فلا مانع من
ترتب الحكم الشرعي عليه أي وقوعه على الزوجة كما هو رأى الجمهور . أما
الظهار فهو فعل حسي لأنه مسموع ، وغير شرعي لأن الله يقول (وإنهم
ليقولون منكرا من القول وزورا) حيث أبدى حرمة زوجته كأنه وقد
اعترض به على القاعدة السابقة لأن الله رتب عليه الكفارة وأجاب في
التوضيح بأن الكفارة حكم زاجر عن سببه المحرم والممنوع هو ترتب
الحكم المطلوب في الشرع بسببه والذي هو نعمة كالمملك .

« حكم الأمر والنهي في ضد المأمور به والمنهي عنه »

قال إمام الحرمين والغزالي الأمر النفسي بالشئ ليس نهياً عن ضده
ولا يستلزمه ، وقال عامة الفقهاء والمحدثين الأمر بالشئ عين النهي عن

ضده (١) إن كان واحدا كالصيام والفطر وعن جميع الأضداد إن كان متعددا كالقيام وأضداده - والنهي عن الشيء عين الأمر بضده المعين إن كان واحدا وبضد غير معين إن كان متعددا : كالزنا وأضداده من الزواج والصوم وعلى هذا ففي الأمر طلبان طلب فعل في المأمور به وطلب كف في ضده وفي النهي طلبان عكس الأول وعلى رأى الغزالي في كل منهما طلب واحد - وهذا الخلاف كلامي لا أصولي وفائدته أخروية وهي استحقاق العقاب بترك المأمور به فقط على رأى الأول . وبفعل المأمور به وترك ضده حيث عصى في الأمر والنهي على الزأى الثاني ومثل هذا يقال في النهي .

أما الأصوليون فبحسبهم في المسألة من الناحية اللفظية وهو ما قال صدر الشريعة تبعا لفخر الإسلام وشمس الأئمة وكثير من الحنفية الأمر اللفظي (٢) بالشيء يستلزم عقلا حرمة ضده المفوت بالمقصود من الأمر أى الذى يحصل به ترك امتثال الأمر مثل « آمنوا بالله » ، « اعدلوا هو أقرب للتقوى » ، « أوفوا السكيل » : فإنها تدل مطابقة على وجوب الإيمان والعدل وإيفاء السكيل والزاما على حرمة الكفر والظلم ونقض السكيل (٣) ويستلزم عرفا كراهه

(١) المراد بالضد هو الأمر الوجودى الذى لا يجتمع مع ضده فقد يكون واحدا وقد يكون متعددا وليس المراد به الأمر العدمى الذى هو الترك .

(٢) الكلام هنا فى أمر الوجوب ونهى التحريم ويأتى أن أمر النذب يفيد كراهة الضد ونهى الكراهة يفيد نذب الضد ومحل الخلاف السابق هو الضد الذى لم يصرح بالنهى عنه أما ما صرح به فلا خلاف فى تحريمه مثل « فاعتزلوا النساء فى الحيض ولا تفر بهن » .

(٣) سواء أكان الضد المفوت واحدا كما مثلنا أو متعددا كقوله تعالى « فاسعوا إلى ذكر الله » حيث يدل على حرمة النوم واللعب وإنشاء السفر وقت الأذان . قال السعد ليست أضدادا بل التحقيق أن حرمة كل منها من حيث إنه من أفراد ضد المأمور به وهو الإمساك عن السعى كما قالوا فى الأمر بالإيمان يوجب حرمة النفاق الاعتقادي واليهودية والنصرانية لأنها من أفراد الكفر .

ضده غير المفوت مثل « أقيموا الصلاة » يدل على كراهة الالتفات بوجهه
والخطوة الواحدة والنهي عن الشيء يستلزم عقلا وجوب ضده المفوت
عدمه للمقصود من النهي مثل لا تكفر : يدل على وجوب الإيمان وكقوله تعالى
« ولا تقربوا الزنا » فإنه يدل على وجوب الزواج في حق من ييقن الوقوع
في الزنا إن لم يتزوج لأن الزواج عدمه يقوت المقصود من النهي - ويستلزم
عرفا أن ضده غير المفوت سنة مؤكدة كقوله ﷺ : « لا يلبس المحرم
القميص ولا العمام ولا البرانس ولا السراويل ولا الخفاف » حيث يدل
على سنية لبس الإزار والرداء - فالحاصل أنه إن تحقق التناقض بين الضدين
فوجوب أحدهما يستلزم حرمة الآخر وحرمة أحدهما تستلزم وجوب الآخر
وهذا لا يتصور فيه نزاع لأنه لما لم يقصد الضد بالأمر والنهي لا يعتبر
إلا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مدلول الأمر والنهي
وإن لم يفوت المقصود تثبت كراهته في الأمر وأنه سنة مؤكدة في النهي
قال الصدر ملاحظة لظاهر الأمر والنهي فإن مشابهة ضد المأمور به للنهي
عنه تستلزم الكراهة ومشابهة ضد المنهي عنه للمأمور به تستلزم السنية
لكن هذا الاستدلال ضعيف (١) - هذا وإن كان الأمر للندب أفاد كراهة
الضد المفوت وإن كان النهي للكراهة أفاد ندب الضد المفوت .

(١) لأن المشابهة غير مطردة فلا استلزام فيهما . نعم حكم النهي في الضد غير
المفوت كما قال فخر الإسلام هو احتمال أنه سنة مؤكدة لأنه عرف من عادته (ص)
أنه إذا نهى عن شيء عمل بضده وقد يكون الضد غير المفوت حراما وقد يكون
مباحا فإن قوله تعالى « لا تسرقوا » نهى عن السرقة - والغصب والرياسة ضدان
غير مفوت عدمهما للمقصود من النهي ومع هذا فالأول حرام والثانية مباحة -
وفي كتاب التقرير ليس المراد بالسنة ما فعله (ص) لأن هذا موقوف على نقل الفعل
بل المراد بها الترغيب المؤكد في الفعل .

تفريع : يتفرع على أن الأمر بالشئ يفيد حرمة ضده المفوت ، وأن
النهى عن الشئ يفيد وجوب ضده المفوت عدمه ما يأتي : -

(١) قال تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروم » فقوله
يتربصن ظاهره الإخبار لكونه أمر في المعنى فيستلزم حرمة الزوج في العدة
لأنه مفوت لوجوب الكف المقصود من الأمر .. ب ، قال تعالى :
« ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن ، فإن ظاهره الإخبار
عن عدم حل الكتمان لكونه في المعنى نهى عن كتمان الحمل والحيض فيستلزم
وجوب إظهار الموجود منهما لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهى -
ح ، قال تعالى : « ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله »
هذا نهى عن العزم على عقد الزواج ما دامت المطلقة في العدة فيستلزم
وجوب الكف عن الزواج وبني عليه الشافعي مسألة : هي أن المعتدة
إذا تزوجت بزوج آخر ومسها وفرق القاضى بينهما أو مست بشبهة يجب عليها
عدة أخرى تستأنفها بعد انقضاء الأولى لأنها مأمورة معنى بالكف
مدة العدة فلا بد من كفين متعاقبين للعدتين ولا تتداخل العدتان لأنه لا يتصور
كفان من شخص واحد في مدة واحدة كما لا يتصور أداء صومين في
يوم واحد - وقالت الحنفية تتداخل العدتان ويحتسب ما يمر من الحيض
أو الشهر منهنما وتتم الثانية بعد انقضاء الأولى لأن المقصود بالنهى
هو معرفة براءة الرحم وهو يحصل بعدة واحدة فتتداخلان - وأما الكف
عن الزوج المأمور به في المعنى فليس الزوج بمقصود لذاته بل للمعرفة
السابقة بدليل أن العدة قد تنقضى بدون علم المطلق بخلاف الصوم فإن
الكف فيه مقصود لأنه ركنه فلا يتأتى فيه التداخل .

ويتفرع على أن الأمر بالشئ يفيد كراهة ضده غير المفوت مسألتان -

(١) قال ﷺ يعلم الصلاة ثم ارفع رأسك أي إلى الركعة الثانية : حتى

تستوى قائماً فلو قعد المصلي بعد السجدة الثانية ولم يقيم من فوره إلى الركعة الثانية كان قعوده مكروهاً لا حراماً ولم تبطل الصلاة لأن الشارع لما أمر بالقيام كان القعود ضداً غير مقوت له لأنه لم يتعين للقيام زمان مفروض فيجوز أن يقوم إلى الركعة الثانية بعد ما قعد — ومنع ابن الهمام هذا الاستدلال لأنه لا دليل على أن الأمر يستلزم كراهة الضد غير المقوت كما قدمنا ومنشأ الكراهة هو تأخير القيام عن وقته المطلوب فيه .

(ب) الأوامر بالتطهر في الصلاة مثل « وثيابك فطهر » وقوله ﷺ « لا تقربوا الصلاة ولا يمسوا أجسادهم ولا يتناولوا حتى يتوضأوا » (١) والسجود على مكان نجس ضد غير مقوت لإمكان أن يعيده على مكان طاهر ولهذا كان مكروهاً ولا تفسد الصلاة به ، وبه قال أبو يوسف ويرى ابن الهمام أن دليل الكراهة وعدم الفساد عنده ليس هذه القاعدة بل هو تأخير السجود عن وقته وإنما تفسد الصلاة لو كان السجود على النجس تقويماً له — وقال أبو حنيفة ومحمد تفسد الصلاة بذلك لأن الأوامر إنما هي بإدامة الطهارة في جميع الأركان فاستعمال النجس في فرض من فروضها يفوت هذه الأوامر فيحرم وتفسد به الصلاة — نعم إذا أتى بعمل غير فرض على مكان نجس كأن وضع يديه أو ركبتيه على النجس لا تفسد الصلاة به لأن العمل ما دام غير مفروض فوضعه على النجس لا يزيد على عدم الأتيان به .

ويشترع على أن النهي عن الشيء يستلزم سنية ضده غير المقوت عنده للمقصود منه أن قول النبي صلى الله عليه وسلم « لا يلبس المحرم القميص »

(١) لأن حمل النجاسة في الصلاة إما تحقيقاً بأن كانت في بدنه أو ثوبه وأما تقديره بأن كانت في مكانه فالأوامر تنهى عن الأول بالنص وعن الثاني بالدلالة لأنه في معناه .

ولا العائم ولا البرانس ولا السراويل ولا الخفاف « يستلزم سنية لبس الإزار والرداء لأن لبسها ضد وجودى لا يفوت عدمه المقصود من النهى لجواز ألا يلبس المحرم شيئاً (١) - والصحيح أن سنيته بفعله عليه السلام كما روى إجماعه فى البخارى عن بن عباس « أنه انطلق من المدينة بعد ما ترجل وادهن ولبس إزاره ورداءه هو وأصحابه » .

« حكم التكليف بما لا يطاق »

« مقدمة : التكليف طلب حصول ما فيه كلفة ، سواء أكان الطلب على جهة الجزم أو الرجحان وسواء أكان المطلوب فعلاً أو كفاً عن الفعل فيشمل الأمر والنهى ولهذا أخرنا المسألة ومسألة تكليف الكفار بالشرائع عن مباحثهما - و« ما » المراد بها ما يعم الفعل فى الأمر والكف فى النهى والإطاعة القدرة وحقيقتها القوة التى بها يوجد الفعل لسكن لما أجمع أهل السنة على أن التأثير فى أفعال العباد لله وحده كان هذا تعريفاً للقدرة الحقيقية أى لقدرته سبحانه وكلامنا فى قدرة المسكلف فلهذا فسرنا الحنفية كما يأتى بسلامة آلات الفعل وصحة أسبابه ، وهذه السلامة تقوم بالمسكلف عند الفعل الممكن دون الممتنع - والفعل قسمان : الأول ممكن ذاتى وهو ما يتصور العقل وجوده وجرت العادة بوقوعه وقد يوصف بالامتناع لعارض ، الثانى ، الممتنع وهو ثلاثة أقسام . الأول الممتنع لذاته : أى لنفس مفهومه وهو مالا يتصور العقل ثبوته كالجمع بين الضدين : فإن العقل متى تصور الضدين بأنهما المعنيين المتنافيين لذاتهما وتصور الجمع بينهما فى زمان واحد حكم بامتناعه . (والثانى)

(١) بحث فيه التقرير والتحجير ج ١ ص ٣٢٨ بأنه ضد مفوت شرعاً لأن الواسطة وهى ألا يلبس شيئاً غير مشروعة .

الممتنع لغيره وهو ما أمكن وجوده في ذاته لكن جرت العادة بعدم وقوعه إما لأنه ليس من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة كخلق الحيوان أو كان من جنس ما تتعلق به لكنها عاجزة عنه كطيران الإنسان وحمل الجبل .
 ، الثالث ، الممتنع لعلم الله عدم وقوعه أو إرادته أو إخباره بذلك وهو الفعل الممكن عقلا وعادة صدوره من الإنسان لكن إمتنع حصوله لأمر خارج وهو علم الله عدم وقوعه أو إرادته أو إخباره بذلك كإيمان أبي لهب ومسيلمة . والصحيح أن القسم الأول لا يجوز التكليف به عقلا ولا يقع في الشرع إجماعا . وأن الثاني لا يقع التكليف به إجماعا لكن يجوز عقلا عند الأشاعرة خلافاً للحنفية والمعتزلة . والثالث يجوز التكليف به ويقع إجماعا لأن أبا لهب وأمثلة ممن علم الله عدم إيمانهم وأخبر بذلك أو علم فقط . عصاة قطعاً والعصيان فرع التكليف لكن حكى الأصوليون عن الفرق السابقة نزاعاً في أنه مما يطاق فالمعتزلة والماتريدية يجعلونه مما يطاق نظر إمكانه في نفسه والأشاعرة يجعلونه مما لا يطاق نظراً لتعلق علم الله وإرادته بعدم وجوده أو إخباره بهذا فعرض على هذه التقدمة بنواجذ فكرك لأنها ستفعلك في شرح المسألة .

المسألة :— الفعل المكلف به لا بد أن تتوفر فيه شروط ذكرت في باب المحكوم فيه نذكر منها هنا مع الحنفية والمعتزلة إمكانه عقلا وعادة وعند الأشاعرة إمكانه عقلا فقط فالكلام في جواز التكليف وفي وقوعه - (١) جواز التكليف : بناء على ما تقدم لا يجوز التكليف بالممتنع الذاتي بإجماع الفرق ويجوز بالممتنع لغيره عند الأشاعرة خلافاً للحنفية والمعتزلة .

استدل الحنفية والمعتزلة على عدم الجواز في القسمين بأن طلب حصول

ما لا يمكن حصوله سفيه (١) والسفه لا يليق بالله الحكيم فلا يجوز منه سبحانه - وهذا الدليل منهم بناءً على القول بأن العقل يستقل بإدراك الأفعال الحسنة والقيحة عند الله (٢).

وذكر صدر الشريعة على عدم الجواز دليلاً آخر هو المنقول كقوله تعالى
 « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها - ما جعل عليكم في الدين من حرج -
 يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » فإنه تعالى أخبر بعدم وقوع التكليف
 بما لا يطاق وكل ما كان كذلك لا يجوز أن يقع لازوم إمكان الكذب في
 خبره تعالى - لكن هذا ليس دليلاً على عدم الجواز العقلي بل على عدم
 الوقوع في الشرع لأنه تعالى أخبر بعدم وقوعه والمؤدى للكذب
 هو وقوعه لا جوازه .

واستدل الأشعري على جواز التكليف بالممتنع لغيره بأنه لا مانع في
 العقل من التكليف به لأنه تعالى لا يسأل عما يفعل ولا يقبح فيه لأن القبيح
 عندهم ما نهى عنه .

« ب » وقوع التكليف : التكليف بالممتنع الذاتي والممتنع لغيره
 غير واقع في الشريعة بإجماع الفرق وباستقراء أحكام الشريعة وبالآيات
 كما تلونا .

(١) بيان سفاهته أن حكمة التكليف هي الإبتلاء وإنما يتحقق ذلك فيما يفعل
 العبد باختياره فيثاب عليه أو يتركه بإختياره فيعاقب عليه فإذا كان بحال لا يمكن
 وجود الفعل منه كان مجبوراً على ترك الفعل فيسكون معذوراً في الإمتناع فلا توجد
 فائدة للتكليف .

(٢) ولما لم يقل الأشعري بإدراك العقل للحسن والقبح استدلل على عدم
 الجواز في الممتنع الذاتي بدليل آخر وهو أن التكليف يستلزم تصور الفعل على
 أنه مطلوب بأن يجوز العقل تحققه خارجاً فلو جاز التكليف بالمستحيل لجاز تصوره
 مثبتاً وواقعاً لكن تصور المستحيل مثبتاً باطل لأنه واجب العدم بطبيعته .

ونسب في التوضيح إلى الأشعري القول بوقوع التكليف بالمتنع لغيره وهو غير صحيح كما في المواقف وتيسير التحرير وقد استدل صاحب التوضيح على ما نسبته إلى الأشعري بأنه لو لم يقع التكليف به لما وقع بالمتنع لعلم الله عدم وقوعه وإخباره به كإيمان أبي طه فإنه تعالى كلفه بالإيمان وأخبر أنه لا يؤمن بقوله : « سيصلى ناراً ذات لهب » (١) - بيان الملازمة أن كلا من التكليف بالمتنع لغيره والمتنع لعلم الله عدم وقوعه تكليف بما لا يطاق : أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأن ما علم الله عدم وقوعه أو أخبر بذلك عنه محال لأنه يترتب على وجوده محال وهو انقلاب علم الله جهلاً أو وقوع الكذب في إخباره .

وأجيب بمنع الملازمة : لانا نمنع استحالة ما علم الله عدم وقوعه بل هو ممكن أى مقدور للعبد بمعنى أن قدرته متعلقة بالقصد المصمم إليه والله تعالى يخلفه عند هذا القصد بجرى العادة (٢) كما شرحن ذلك في معنى الكسب عند الحنفية (٣) وامتناع الفعل بواسطة علم الله تعالى عدم وقوعه أو إخباره (١) هذه طريقة التوضيح والتلويح والصحيح كما في التحرير والمسلم وغيرهما الاستدلال بوقوع التكليف بالمتنع لعلم الله على جوازه عقلاً بالمتنع لغيره عند الأشعري وتقريره هكذا لو لم يحز عقلاً التكليف بالمتنع لغيره لما وقع بالمتنع لعلم الله لكنه وقع فيجوز لأن الوقوع يستلزم الجواز قطعاً وقد بينوا ملازمته وأجابوا عنه بما سيذكر هنا فالخلاصة أنهم استدلوا للأشعري على جواز التكليف لغيره بدليلين .

(٢) ولك أن تقول إنه مقدور بمعنى أن آلاته سليمة وأسبابه صحيحة عند المكلف .

(٣) ومذهبهم كما جاء في التوضيح وسط بين مذهبي الجبر والقدر أما الجبر فهو مذهب الجهمية أن العبد مجبور في أفعاله لأنها مخلوقة بقدرة الله ولا أثر فيها لقدرته وهو مآل مذهب الأشاعرة ص ١٨٩ ، ص ١٩٠ وأما القدر فهو مذهب المعتزلة والحكماء أن الفعل موجود بقدرة العبد استقلالاً وكلا المذهبين باطل .

بذلك لا يستلزم أنه غير مقدور للعبد لأن الله تعالى بحكم إلهيته يعلم كل شيء على ما هو عليه فعله تابع للمعلوم لا العكس فلا يؤثر في إمتناعه . وهو يعلم أن أبا لهب لا يؤمن باختياره وقدرته فلا يصير إيمانه ممتنعاً بهذا العلم — فالفرق واضح لأن هذا مما يطاق والممتنع لغيره المستدل على وقوع التكليف به بما لا يطاق : فلا يلزم من وقوع التكليف بالأول وقوعه بالثاني .

واعترض : بأن التكليف بما لا يطاق لازم على رأى الحنفية في معنى أن الفعل مقدور للعبد وهو تعاق قدرته بقصده : لأن العبد غير قادر على إيجاد الفعل بل يوجد عند قصد العبد بخلق الله فيكون التكليف بالفعل تكليفاً بالمحال - وأجيب بأنه غير لازم على رأى الحنفية بل ولا على رأى الأشاعرة أما على رأى الحنفية فلأن للعبد قصداً اختيارياً هو الذى حصل التكليف به فالمراد بالتكليف بالصلاة التكليف بالقصد إليها لا بإحداثها ثم عند القصد الجازم يخلق الله تعالى الصلاة بإجراء عاداته ، والقصد فعل مطاق للعبد ، وأما على رأى الأشعرى فلأنه يقول إن العبد مجبور في أفعاله لا تأثير لقدرته أصلاً فلو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد كما يقول تكليفاً بما لا يطاق لزم أن يكون التكليف بجميع الأفعال تكليفاً بما لا يطاق وهذا باطل بالاجماع لأن الأشعرى وإن قال بوقوع التكليف بما لا يطاق لم يقل كل فعل لا يطاق بل الأفعال عنده منها ما يطاق ومنها ما لا يطاق .

« القدرة شرط لوجوب الأداء لا للوجوب »

تبين أنه لم يقع في الشريعة تكليف بما لا يطاق على الصحيح ولزومه أن القدرة شرط التكليف وهذا يفيد أنها شرط لوجوب الأداء لا للوجوب لأن الثابت بالتكليف والطلب إنما هو وجوب الأداء إذ هو طلب إيقاع الفعل أما الوجوب فلا تكليف فيه لأنه اعتبار الشارع بثبوت الفعل في ذمة الإنسان جبراً من غير طلب له . وهو يثبت بالنسب والأهلية لا بالقدرة

كالصلاة يجب على النائم والصوم يجب على المريض والمسافر ولا قدرة لهم عليهما .

واعترض بأن الوجوب لا يتصور بدون الأمر فهو ملازم للتكليف والتكليف تشترط له القدرة فكيف لا تشترط للوجوب ؟ - وأجيب بأن لا تكليف في الوجوب لخلوه عن الطلب كما عرفت في بحث الوجوب ووجوب الأداء (١) فهو منفك عن التكليف متقدم عليه .

معنى القدرة المشروطة :- هي عند الحنفية سلامة آلات الفعل وصحة أسبابه (٢) فالآلات والأسباب هي الوسائط التي بها يحصل الفعل المطلوب كالصحة ووجود الماء وملك النصاب والزاد والراحلة .

وتستعمل بمعنى القدرة المستجمعة لشرائط التأثير المؤثرة في الفعل وهي بهذا المعنى علة تامة تقارن الفعل ولا تتقدم عليه ولم يفسر الحنفية القدرة به لسببين الأول أنها بهذا المعنى علة تامة في وجود الفعل والحنفية لا يقولون بثبوتها لأنه يؤدي إلى الإشراك بل يقولون أن قدرة العبد تؤثر في قصد الفعل أما المؤثر في الفعل فهو الله تعالى - الثاني أنها بهذا المعنى توجد مع الفعل لا قبله والتكليف يكون قبل الفعل بإيجاده ومع الفعل بالاستمرار فيه فلزم أن تكون القدرة المشروطة للتكليف موجودة قبل الفعل وهي ما كانت بالمعنى المتقدم للحنفية .

واشترط هذه القدرة لأداء كل واجب تفضل ، من الله تعالى بمقتضى

(١) أنظر ص ١٩٨

(٢) هذا تعريف باللازم وحققها الصفة التي بها إن شاء الشخص فعل وإن شاء رجع الفعل بعزمه والله تعالى يخلقه عند العزم عليه بجرى العادة لأنك علمت أنه لا أثر للعبد في الفعل سوى العزم عليه .

وجوده وحكمته لا بطريق الوجوب عليه كما قالت المعتزلة لأنه سبحانه لا يجب عليه شيء (١).

أقسام القدرة : - هي قسمان ممكنه بتشديد الكاف وهي أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء المأمور به من غير حرج غالبا فقوله غالبا حال من فاعل يتمكن ؛ والمعنى أنها أضعف صفة عند المكلف يقدر بها على أداء الواجب من غير حرج في الغالب - وأدنى ما يتمكن به هي سلامة الآلات وصحة الأسباب وشرط عدم الحرج لقوله تعالى « ما جعل عليكم في الدين من حرج » وذلك كوجود الماء في الوضوء والصحة في الصوم : وخرج بهذا القيد ما يتمكن به المأمور مع الحرج العظيم فإنه ليس من القدرة المشروطة كأن يبعد عن الماء ميلا أو أكثر أو يصوم مع المرض - وقيد بقوله غالبا لإدخال مثل الحج فإن القدرة الممكنة فيه بالزاد والراحلة (٢) مع أنه يقدر على الحج بلا زاد من غير حرج نادر أو يقدر عليه بلا راحلة من غير حرج قليلا لكن لا يبنى على مثله حكم لقلته فلو لم يقيد بالقلية لخرج مما وجب بقدرة ممكنه - والقدرة الميسرة صفة توجب يسر أداء الواجب على المكلف بعد ما ثبت التمكن منه بالقدرة الممكنة فهي زائدة على الممكنة فضلا منه تعالى :

والممكنة شرط لوجوب أداء كل واجب بدليا كان أو ما ليا حسنا لذاته أو لغيره كالقدرة على استعمال الماء في الوضوء وعلى القيام في صلاة

(١) بعد أن اتفق الحنفية والمعتزلة لقولهم بحسن الأفعال وقبحها على أن القدرة شرط التكليف تنزيها للحكيم عن السفه قالت الحنفية إشتراط القدرة تفضل من الله وقالت المعتزلة واجب على الله لقولهم بوجوب الأصلح عليه سبحانه وتكليف العاجز إعنات ومفسدة - وفساده بين .
(٢) الزاد القوت والراحلة ما يحمله إلى مكة .

الفرض والواجب قائما على الزاد والراحلة في الحج فلا يجب الوضوء مع العجز عن استعمال الماء لفقده أو لبعده أو لغلاته أو للمرض بل الواجب التيمم ولا تجب الصلاة قائما مع العجز عن القيام بل قاعدا أو موميا ولا يجب الحج مع العجز عن الزاد والراحلة ولا الصوم على الشيخ الفاني والحامل والمرضع إذا خافتا على نفسيهما أو ولييهما .

وجعل زفر منها وجود الوقت الممكن من أداء الصلاة بأن يكون الشخص أهلا قبل زمان يسعها كلها من آخر الوقت فقال لا تجب الصلاة على من صار أهلا في الجزء الأخير الذي لا يسع الأداء كصبي بلغ وكافر أسلم ومجنون أفاق وحائض طهرت في آخره فلا تجب عنده أداء لعدم القدرة عليه لضيق الوقت ولا قضاء لأنه مبنى على الأداء - قال أبو حنيفة وصاحبه تجب (١) وأجابوا عن دليل زفر بثلاثة أجوبة .

الجواب الأول : قالوا القاعدة أن الفعل إن كان يوجد مع القدرة والعزم عليه غالبا فالواجب الأداء لعينه وتشتط حقيقة القدرة عليه وإن لم يوجد معهما غالبا لضيق الوقت أو غيره فالواجب الأداء لخلقه وهو القضاء فيكتفي في الأداء حينئذ بإمكان القدرة عليه وذلك في الصلاة بإمكان إمتداد الوقت وبسط الزمان بوقوف الأرض عن الدوران كما حصل لسيدنا سليمان حيث ردت له الشمس ومد له في صلاة العصر - ولهذا نظير وهو الحلف على فعل المستحيل العادي كس السماء فإن الذين لا تمنعقد للبر لعدم القدرة عليه حقيقة بل تمنعقد لخلقه وهو الكفارة فيه - ككتفى فيه بإمكان البر عقلا كما عرج نبينا (ﷺ) ليلة الاسراء إلى السماء : فأنت ترى أنه إكتفى في هذه اليمين بإمكان

(١) بإدراك مقدار التحريم وهو قول أحمد وأقوى القولين عند الشافعية والقول الآخر بإدراك ركعة لمفهوم حديث الصحيحين ومن أدرك ركعة من الصبح فقد أدرك الصبح الحديث مغنى المحتاج ج ١ ص ٢٣٢

الأصل لوجوب الخلف فيحكم بمثله في مسألتنا (١)

الجواب الثاني : سألنا أن حقيقة القدرة على الأداء في مسألة الخلاف شرط وأنه لا يكتفى بالامكان فهي موجودة لأن القدرة التي تشترط لوجوب الأداء متقدمة هي سلامة الآلات والأسباب وهي حاصلة هنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية وهي القوة المؤثرة في الفعل لأنها مقارنة له إذ العلة التامة تكون مقارنة للعول لأنها لو سبقت بالزمان لزم تخلف المعلول عن العلة على أنها ثابتة لله إذ لا تأثير للعبد إلا في القصد .

الجواب الثالث وهو أقواها : أنا نمنع ابتناء وجوب القضاء على وجوب الأداء بل هو مبني على الوجوب وسند المنع وجوب قضاء المسافر والمريض الصوم بعد الإقامة والصحة مع عدم وجوب الأداء عليهما .

القدرة الممكنة لا يشترط بقاؤها بل يشترط وجودها في مبدأ التكليف فقط : بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط في بقاء وجوب الواجب فلهذا لا تشترط لوجوب القضاء لأن وجوب القضاء هو بقاء الوجوب الأول : لاتحاد سبب وجوب الأداء والقضاء عند الخفية فلما وجدت في مبدأ التكليف لاتجاهه إكتفى بذلك في وجوب القضاء فلا يقال يلزم عند عدمها التكليف بما لا يطاق - وبناءا عليه فوجوب الصلوات الكثيرة قضاء في آخر لحظة من الحياة هو عين وجوبها أداء الذي توفر فيه شرط القدرة في حينه غاية الامر أن من أخرها إلى هذا الوقت قصر حتى ضاق الوقت عنها ولهذا أتم .

(١) لكنك ترى أيضا أن هذا بناء للتكليف على قدرة متوهمة وإحتمالات بعيدة كشوم حدوث آلة الطيران للإنسان ومثلها لا يبنى عليه حكم في الشرع كما لم يكلف الشيخ الفاني بالصوم والمريض بالقيام في الصلاة مع أن القدرة منهما أدخل في الوهم - وفرق بين الأصل ونظيره لأن الأول تكليف من الحكيم والثاني لالتزام من المكلف فيفسر بما يناسبه .

والدليل على عدم اشتراط بقاء القدرة لوجوب القضاء أنه لو اشترط لم يأتهم بترك الواجب الذي أخره بلا عذر إلى آخر لحظة من الحياة لأنه في هذا الوقت غير قادر فكانت تسقط الصلاة لكن الإجماع على أنه آثم - وكذا النصوص الموجبة للقضاء كقوله تعالى « فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر » وقوله ﷺ « من نام عن صلاة أو نسيها فلا جبارها إذا ذكرها » فإن المكلف بالقضاء إن لم يأتهم بترك الواجب الذي أخره بلا عذر فلا معنى لوجوبه عليه . فإن قلت ظاهر قوله تعالى « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » يشترط القدرة لوجوب الأداء ووجوب القضاء قلت هذه الآية المراد منها وجوب الأداء لأن معناها لا يوجد التكليف إلا بشرط الوسع وما كان شرطاً للوجوب لا يلزم أن يكون شرطاً للبقاء - وإن قال قائل إنها عامة لها قلنا إن سلم فعمومها مخصوص بالنصين السابقين باليمين الذي قدمنا .

ويتفرع على أن بقاء القدرة الممكنة ليس شرطاً لبقاء الوجوب أنه إذا ملك الزاد وقدر على الراحة بملك أو إجارة ولم يحج حتى هلك ماله لا يسقط الحج عنه لأن وجوبه بقدرة ممكنة وكذا إذا وجبت صدقة الفطر بملك النصاب ثم هلك لا تسقط الصدقة وإذا وجب عليه الصوم أو الحج فلم يصم ولم يحج حتى عجز بشيخوخة أو مرض مزمن لا يسقطان عنه .

القدرة الميسرة :- قدمنا أنها صفة توجب يسر الأداء على المكلف . بعد ما ثبت إمكانه بالقدرة الممكنة - وهي شرط في وجوب أداء أكثر الواجبات المالية كالزكاة والصدقات والعشر والخراج فضلا منه تعالى لأنها أشق على النفس إذ المال عماد المعاش وشقيق الروح بخلاف العبادات البدنية . وبقاء هذه القدرة شرط لبقاء الوجوب لأنها شرط في معنى العلة للوجوب بصفة اليسر فضلا من الله فلو فقدت في وقت ما يتقلب اليسر

عسرا فيسقط الوجوب - بخلاف الممكنة - فإنها شرط محض لوجود التكليف فلا يلزم أن تكون شرط لبقائه لأنه غيره كما قدمنا .

فما وجب بقدره ميسرة الزكاة : فإن الشارع بعد ما أثبت التأهل لوجوب أدائها بملك النصاب أوجبها بقدره ميسرة بدليل أنه أوجبها في بعض الأموال دون كلها ، وأوجبها في المال بشرط أن يكون ناميا لينجبر المؤدى بالنماء فلا ينقص رأس المال بها - وجعل حولان الحول دليلا للنماء بقوله لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول ، وجعل الواجب قليلا جداً من كثير وهو ربع العشر في بعض الأموال وفوقه بقليل في البعض الآخر بالأدلة الواردة في زكاة الأموال والزرع والثمار والسوائم : فالقدرة الميسرة فيها هي إيجابها في بعض الأموال واشتراط النماء وإيجاب القليل من الكثير - ولو أوجبها بقدره ممكنة لأوجبها في كل الأموال وزاد في مقدار الواجب ولم يشترط النماء .

ومراعاة لهذا التيسير قال الحنفية إن الواجب في الزكاة جزء من المال الذي وجبت فيه الزكاة فوجوبه متعلق بعين هذا المال لا بالذمة - ويتفرع على هذا سقوط الزكاة بهلاك المال بعد التمكن من أدائها لفوات محلها وهو المال الذي وجبت فيه وبالتالي لفقد القدرة الميسرة إذ لو قلنا ببقاء الوجوب بعد الهلاك لسكانت واجبة بصفة العسر أي بقدره ممكنة والثابت بالدليل خلافه .

وقال الشافعي لا تسقط بالهلاك بعد التمكن لأن وجوبها في الذمة وبقدرة ممكنة كالخج ، ويرد على الحنفية أن القدرة الميسرة التي أثبتها الدليل للزكاة هي اشتراط النماء وقلة مقدار الواجب أما السقوط بالهلاك فهو يسر آخر لا تستلزمه القدرة المذكورة ولم يقم عليه دليل آخر ويحاج بأنه فهم من

الأدلة المثبتة لليسر أن الشارع أوجب الزكاة بقدره ميسرة كما شرحنا :
ووجوبها مع الهلاك فيه عسر .

أما إذا استهلك المال بعد الحول بإتفاق أو إتلاف أو غيرهما لا يسقط
الوجوب لأن القدرة الميسرة شرط بقاؤها نظراً له فلما تعدى بالاستهلاك
لم يستحق النظر بل اعتبرت القدرة باقية تقديرأ زجرأ له ونظراً للفقير .

وكذا يتفرع نفي الزكاة بالدين الذي له مطالب من جهة العباد لأنه يفقد
اليسر والغنى إذ الشخص المدين ماله مشغول بم حاجته الأصلية وهي تفريغ
ذمته من حق العباد لأنه واجب عليه .

واعترض بأن ملك النصاب من القدرة الميسرة كالنماء فكما أسقطتم
الواجب بهلاك المال النامي كان ينبغي أن يسقط وجوب الزكاة في الباقي إذا
هلك بعض النصاب بعد التمكن من الأداء .

وأجيب بأن النصاب شرط لشبوت القدرة الممكنة فلا يشترط بقاؤه
لبقاء الوجوب قال صدر الشريعة « وفيه ما فيه » ، لأن التمكن من أداء
الزكاة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي فيه ملك قدر المؤدى والحق أن
ملك النصاب ليس من القدرة الممكنة ولا من الميسرة بل هو من شروط
الوجوب وحصول الأهلية بحصول الغنى (١) وليس من القدرة الميسرة لأنه
لا يغير الواجب من العسر إلى اليسر فإن ربع العشر من قليل المال وكثيره

(١) لأن فاقده الغنى لا يعطيه وهو لا يثبت بمطلق المال بل بكثرته والمال
الكثير أمر غير مضبوط لاختلافه بالأشخاص والأزمان والأماكن فتولى الشارع
تقديره بالنصاب فإن قلت دفع حاجة الفقير لا يتوقف على ملك النصاب وقد مدح
الله أقواماً بقوله « ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » فالجواب أن
الأحكام مبنية على الأمور الغالبة والغالب في الإنسان عدم البذل عند قلت ماله .

لا عسر فيه ولا يزداد اليسر فيه بزيادة المال بل اليسر بإيجاب القليل من الكثير وبالنماء : فإذا ثبت أن النصاب شرط للوجوب لا لليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب إن هلك بعضه بخلاف ما إذا هلك كله حيث تسقط لفوات القدرة الميسرة كما قدمنا .

ومما وجب بقدرة ميسرة الكفارة وبرهان ذلك أمران - الأول : أن الشارع خير فيها بين أمور متفاوتة بالمشقة كالإعتاق والكسوة وباليسر كالإطعام والصيام مع أنه قد يكون قادراً على الأعلى فالتخير فيها آية التيسير لتمكين المكفر من اختيار الأرفق به - بخلاف التخير في صدقة الفطر فإنه بين أمور متساوية القيمة فالتخير فيها ليس للتيسير بل لتأكيد الوجوب .
الأمر الثاني قوله تعالى : فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام - فمن لم يجد فصيام شهرين ، فإن المراد بعدم الوجود هو العجز في الحال مع احتمال حصول القدرة في المستقبل (١) لأنه لو أريد به العجز الدائم إلى الموت بطل أداء الصوم فإن هذا العجز لا يتحقق إلا في آخر العمر وبعده لا يتصور أداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى ، وليس المراد به عدم القدرة الحقيقية المقارنة للفعل المفسرة بالقوة المستجمعة لشرائط التأثير المؤثرة في الفعل : لأنها لا تعرف إلا بمباشرة الإعتاق أو غيره ولأنها عند أهل السنة من صفات الله وحده - فالانتقال من الأشق إلى الأسهل بمجرد العجز عن عين الرقبة أو الطعام أو الكسوة أو عن ثمنها في البين ، أو عن الإعتاق إلى الصيام أو عن الصيام إلى الإطعام في الظهار

(١) بخلاف ما لو قال إن لم أصم أو إن لم أحج فعلى التصديق بكذا حيث لا يعد عاجزاً إلا آخر الحياة فلا يحث إلا في آخر عمره وبخلاف فدية الصوم في الشيخ الفاني وحجة الفرغ عن الغير فإن الشرط فيهما العجز الدائم إلى الموت .

دليل التيسير : فالقدرة الميسرة في الكفارة هي التخيير . والانتقال بمجرد المعجز الحالى (١) .

فإذا ثبت وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة علم أنه يشترط بقاؤها لبقاء الواجب الأعلى كالكسوة والإطعام حتى إن قدر عليهما حيناً من الدهر ولم يكفر بهما ثم عجز عنهما أو عن ثمنهما سقط وجوبهما وكفر بالصيام - على خلاف ما تقدم في الحج وصدقة الفطر ولو كفر بالصيام أو الإطعام لعجزه ثم قدر لا تبطل الكفارة .

واعترض بأنكم لما سويتم بين الكفارة والزكاة في وجوبهما بقدرة ميسرة كان ينبغي أن تسوا بينهما في الحكم فلا تسقط الكفارة بالاستهلاك كما لم تسقط الزكاة به ، وإذا سقط الواجب في الكفارة بالهلاك أو الاستهلاك لا يعود بعد ملك مال آخر قبل الأداء كما لم يعد في الزكاة بعد سقوطه بهلاك المال . وأجيب بالفرق لأن المال في الكفارة غير معين بل هو واجب في الذمة فلا يكون استهلاك المال غير المعين تعدياً بخلاف الزكاة فإنه فيها معين لأن الواجب جزء من النصاب فإذا استهلك المال كله فقد تعدى على الواجب فيضمن ، وكذا نقول لا يعود الواجب في الزكاة بالقدرة لفقد محله ويعود في الكفارة لأن محله الذمة - وبما تقدم عرف أن الكفارة أضعف في التيسير من الزكاة .

وبما وجب بقدرة ميسرة العشر والخراج لوجوبهما بشرط سلامة الخارج وخصوبة الأرض : ولهذا لو هلك الزرع بعد التمكن من أدائها يسقطان .

(١) واعترض لو وجبت بقدرة ميسره ما وجبت بالمبال مع الدين كالزكاة . وأجيب بأن الزكاة وجبت شكر النعمة الغنى ولا غنى مع الدين : والكفارة وجبت للزجر والستر بدليل تأديتها بالصوم والإعتاق والدين لا ينافي الزجر - على أن بعض المشايخ يقول لا كفارة بالمبال مع الدين .

واعترض صدر الشريعة على أن القدرة الميسرة يشترط بقاءها لبقاء الوجوب في ما وجب بها ثلاً ينقلب اليسر في الوجوب عسراً بأنه يلزم محذوران واحد على الشرط والثاني على دليله : فالأول أن اشتراط البقاء يؤدي إلى فوات أداء الزكاة وضياع حق المحايج فيما إذا أخرها سنين ثم هلك المال . الثاني أنا لا نسلم أنه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسراً بل اللازم من عدم البقاء ثبوت أحد اليسرين وهو النماء مثلاً دون الآخر وهو البقاء فإن حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر .

وأجاب السعد في التلويح عن الأول بأنا نلتزم الفوات عند هلاك المال بعد سنين ولا محذور في ذلك لأنه ما فوت بهذا التأخير على أحد مملكا ولا يبدأ بل المال حقه مملكا وبدأ وإنما حق الفقير وغيره من مصارف الزكاة في أن يعينه المازكي محلاً للصرف إليه وله الخيار في اختيار الشخص الذي يؤدي له فلعلة حبس عن شخص أو جماعة ليؤدي إلى شخص أو جماعة أخرى أحوج فلا يضمن بالتأخير . ونظر لذلك بالشفعة فإن المشتري إذا منع الدار عن الشفيع حتى صارت محرراً لا يضمن - قلت لكن الصحيح أن الأمر بالزكاة على الفور كما قدمنا ص ١٦٠ فنسلم أن له الخيار في محل الأداء لكن لا يخير في زمن الأداء ، وأجاب عن منع لزوم انقلاب اليسر عسراً بأن معنى هذا الانقلاب أن الزكاة مثلاً وجبت بقدرة ميسرة للأسباب التي ذكرنا فكان الواجب يسراً أي يسيراً فلو أوجبناها مع الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمن فيصير الواجب عسراً أي عسيراً فليس المراد أن نفس اليسر يصير عسراً لأن انقلاب الحقائق محال عقلاً بل المراد أن الواجب اليسير ينقلب عسيراً .

« تكليف الكفار بالشرائع »

أجمع العلماء على أن الكفار مخاطبون بوجوب أداء الإيمان : أي التصديق

بما جاء في حديث سؤال جبريل ، وعلى أنهم مخاطبون بأحكام المعاملات والعقوبات (١) من حيث اعتقاد أنها من عند الله ووجوب أدائها عليهم في الدنيا والمؤاخذه بتركها في الآخرة وأجمعوا كذلك على أنهم مخاطبون باعتقاد وجوب العبادات فيؤاخذون في الآخرة بترك هذا الاعتقاد لأنه جزء من الإيمان — وضابط العبادات كل طاعة شرط في صحتها الإيمان .

واختلف في وجوب أدائها عليهم في الدنيا فقالت الشافعية والعراقيون من الحنفية تجب وقال البخاريون منهم لا ، وهو مذهب السرخسي واليزدي ولا خلاف في عدم صحة الأداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الإسلام — وثمرة هذا الخلاف تظهر في أنهم هل يعاقبون في الآخرة على ترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر وعقوبة ترك اعتقاد وجوب أدائها من قال بالوجوب قال بالعقاب ومن لا فلا فتيين أن الخلاف في وجوب أداء العبادات إنما هو من حيث المؤاخذه على تركها لا من حيث صحتها إذا فعلت .

استدل الشافعية وعراقيوا الحنفية بدليلين الأول قوله تعالى وفي جنات يتساءلون عن المجرمين ما ساء لكم في صقر قالو ألم نك من المصلين ، وقوله وفويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة ، فإن الآيتين تدلان على التعذيب بترك الصلاة والزكاة فلو لم يجب أدائهما عليهم لم يكن تركهما سببا لتعذيبهم ومثلهما سائر العبادات إذ لا فرق — قد يقال لا حجة في الآيتين لأن المراد بالمصلين المؤمنون المعتقدون فرضية الصلاة كما في قوله ﷺ « نهيت عن قتل المصلين ، والمراد بالذين لا يؤتون الزكاة الذين لا يزكون أنفسهم .

(١) أما التكليف بالعقوبات فلأنها تقام للزجر عن الجرائم وباعتقاد حرمتها يتحقق هذا المقصود وأما بالمعاملات فلأنهم إلتزموا بعقد الذمة أن عليهم ما على المسلمين — لكن هذا التعليل يقصر الكفار على أهل الذمة ولا يدل على تسكينهم باعتقاد وجوب الواجبات وحرمة المحرمات .

بالإيمان ويحاجب بأن هذا حمل مجازي وتأويل بعيد لم يقيم عليه دليل
فهذا الدليل صحيح ، واستشكل وجوب العبادات عليهم بأنها غير معتد بها
من الكفار فلا تقع صحيحة ولا سبباً للثواب وحيث لا فائدة من وجوب
أدائها عليهم فيكون عبثاً - وأجيب بأن عدم الاعتماد بها لا يضر لأنها
تجب عليهم بشرط الإيمان كالمحدث تجب عليه الصلاة بشرط الطهارة ففائدة
الوجوب الامتثال بشرط الإيمان والعقاب بتركها زيادة على العقاب
بترك الإيمان .

الدليل الثاني : أن سقوط التكليف عن الكفار تخفيف والكفر
لا يصلح مخففاً - وأجيب بأن عدم التكليف بالعبادات لا تخفيف فيه بل
هو تغليظ عليهم لأن التكليف بها لتكميل الإيمان وتهذيب الأخلاق
والتقرب إلى الله والكافر ليس أهلاً لهذا فهو كمر يض يعرض الطبيب عن
مداواته لأنه لا ينفعه الدواء : فإعراض الله عن تكليفهم لا تخفيف فيه .
واستدل البخاريون على عدم الوجوب أولاً بما أخرجه الستة عن ابن
عباس رضي الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم بعث معاذاً إلى اليمن وقال له :
« إُدْعِهِمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوكَ لَذَلِكَ فَأَعْلَمِهِمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ
افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوكَ لَذَلِكَ فَأَعْلَمِهِمْ
أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تَتَوَخَّذُ مِنْ أَعْيَانِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى نَقَرَاتِهِمْ »
فإنه ناطق بأن افتراض الصلاة متوقف على الإجابة للإيمان ومختص بحال
وجوده ويلحق بالصلاة باقي العبادات فيدل على نفي افتراضها عند عدمه أما
عند القائلين بمفهوم المخالفة فظاهر لأن الحكم ينتهي بانتفاء الشرط وأما عند
الحنفية فلعدم الدليل على الافتراض إذ الحديث دل عليه في حال خاصة .
ونوقش هذا الاستدلال بما يأتي :

يقال للحنفية قولكم لا دليل ممنوع إذ الدليل على افتراض الصلاة
عام - ويحاجب عن الحديث بأنه لا يفسد توقف التكليف بالعبادات على

الإجابة للإيمان لأنه ذكر افتراض الزكاة بعد الإجابة للصلاة بالصيغة نفسها ولا قائل بتوقف التكليف بها على الإجابة إلى الصلاة فليس الغرض من الحديث الترتيب والتوقف وإنما قدم الأهم على المهم .

الدليل الثاني : أن الأمر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس أهلاً له —
ويجيب بأن الأمر بالعبادات للإبتلاء فإن لم يؤتوا بها بشرطها عوقبوا وإن فعلوها مع الشرط أثيبوا فالراجح القول بتكليف الكفار بالعبادات .
لم يصرح أئمتنا بعدم التكليف : قال شمس الأئمة لم يروى عن أبي حنيفة وأصحابه نفي تكليف الكفار بالعبادات وإنما خرج البخاريون هذا القول من مسائلهم — فقد نص محمد في المبسوط على أن من نذر صوم شهر فأرتد ثم أسلم لم يلزمه المنذور فأخذ من المسألة أن الكفر يبطل أداء وجوب العبادات لعدم الفرق في الوجوب ونفيه بين الواجب بالنذر وباقي العبادات — قال السعد في التلويح قد يقال إن النذر من القرب فيبطل بالردة لقوله تعالى « ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله » فلا يتم التخيير وذكر في التقرير وشرح المسلم ج ١ ص ١٣ مسائل فقهية أخرى لتخريج المذهب منها ولكنها لم تسلم : فمن أين علم المذهب ؟

تخریجات ضعيفة : (١) استنبط البعض مذهب أئمة الحنفية من مسألة سقوط الصلاة عن المرتد أيام رده بحيث إذا أسلم لا يجب عليه قضاءها عند أبي حنيفة وأصحابه خلافاً للشافعي فدل على أن الكفار غير مكلفين بالعبادات عندنا إذ لا فرق بين الكفر العارض والأصلي — وضعف بأن سقوط القضاء يجوز أن يكون سببه الإسلام بعد الردة كما أن الإسلام بعد الكفر الأصلي يسقطه لقوله تعالى : « قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف » .

(ب) واستنبطه البعض من مسألة ما إذا صلى المكلف في أول الوقت

ثم ارتد ثم أسلم والوقت باق فعلية الأداء مرة أخرى عند أمتنا خلافا للشافعي وبنى رأيهم على أن الخطاب ينعدم بالردة . وصحة ما مضى كانت بناء عليه فبطل أدأؤه فإذا أسلم في الوقت وجب إبتداء وعند الشافعي الخطاب باق حال الردة فلا يبطل المؤدى أولا - وضعف هذا الاستنباط بقوله تعالى « ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله » ووجهه أنه إذا حبط العمل بالردة ثم أسلم والوقت باق يجب عليه الصلاة لوجود سببها وبطلان المؤدى قبل .

(ح) وبعضهم فرع الخلاف على أن الأعمال ليست من الإيمان عند أمتنا خلافا للشافعي والكفار مخاطبون بالإيمان قطعاً فن قال إنها ليست منه نفى تكليفهم بها ومن قال إنها منه كلفهم بها وضعف بأنهم مكفون بالمعاملات والعقوبات إجماعاً وهي من الأعمال فلا يلزم من عدم دخول الأعمال في الإيمان عدم التكليف بالعبادات والله أعلم بأحكامه - والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد المجتهدين وإمام الفقهاء .

وقد فرغ من تأليف هذا الكتاب المبارك إنشاء الله جلوان قبل فجر اليوم الثالث عشر من شهر ربيع الثاني عام أربع وسبعين ثلاثمائة ألف للهجرة النبوية والحمد لله الذي بنعمته تم الصالحات وفي سبيله وحده ما بذلت من جهد فاللهم اجعله في صحيفة حسناقي وحسنات والدي الذين تربيت في كرمهم ما وجدى العارف بالله الشيخ محمود أبي سنة الذي حفظت عليه القرآن وأساتذتي الذين تخرجت عليهم في علوم الإسلام، ومن أعانني على تحضير مسأله (يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم) .

أسئلة وردت في امتحانات النقل لـلكلية الشريعة

(أ) كيف دخلت الفاء على العلل مع أنها للتعقيب - ولم كان قول الزوج أد إلى مائة فأنت طالق - وقول القسائد إنزل فأنت آمن من دخولها على العلل دون المعلولات وما ثمة ذلك

(ب) اذكر حكم الواو بين الجمل الناقصة وهل يختلف الحكم إن قال لزوجته غير المدخول بها إن كلمت فلانا فأنت طالق وطالق وطالق بينما إذا قدم الشرط أو أخره - اذكر الحكم عند الإمام وصاحبيه مع التوجيه - وترجيح ما تختار

أسئلة وردت في امتحانات كلية الشريعة

للتقل من السنة الثانية إلى السنة الثالثة

(١) ساق صدر الشريعة ثلاثة فروع من مذهب الحنفية يدل الأول منها على أن الحنفية جعلوا الواو للترتيب ويدل الآخران منها على أنهم جعلوها للمقارنة وهذا تناقض من جهة ومن جهة أخرى يخالف ماقرروه من أن الواو لمطلق الجمع فصور هذه الشبهة واشرح ما قيل في الجواب عنها

(٢) قال المصنف - ثم للترتيب مع التراخي وهو راجع إلى التسكيم عنده وإلى الحكم عند الصاحبين. صور هذا الخلاف مبيناً أثره في الأحكام الفقهية مع الاستدلال لما تقول.

(٣) فرق أبو حنيفة بين قول الرجل لامرأته غير المدخول بها - إن خرجت فأنت طالق واحدة بل ثنتين - وقوله إن خرجت فأنت طالق وطالق وطالق - فاحكم كل منهما عنده . وعلى أي أصل بنى هذا الفرق وذاكر معنى بل في الاستعمالات المختلفة.

(٤) ما شرط استعمال لكن للعطف بين المفردين وبين الجملتين وما الفرق بينها وبين بل وما الحكم إذا أقر رجل لآخر بحصان فقال المقر له ما كان لي قط لكن لعمر

(٥) متى يكون ما بعد لكن تداركاً لما قبلها . ومتى يكون مستأنفاً وضع ذلك مع التمثيل والتوجيه

(٦) يقول صدر الشريعة أو لأحد الشيئين لا للشك فإن الكلام للأفهام وإنما

يلزم الشك من المحل وهو الأخبار بخلاف الإنشاء فإنه حينئذ للتخيير. إشرح هذه

العبارة وبين مدلول أو إذا وقعت في سياق النفي - وما الفرق بينها وبين الواو في هذه

الحالة موضحاً ذلك بالأمثلة - وهل هناك تغاير بين مدلول أو في حالي النفي والإثبات ؟

(٧) اذكر ما تدل عليه أو في الخبر والإنشاء والنفي والإثبات مبيناً معنى اختلاف

العلماء في فهم آية إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض

فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من

الأرض . وبين متى تستعار أو للغافة .

(٨) قرر الأصوليون لحق الداخلية على الأفعال حالات ثلاث . فما هي . وما

شرط كل منهما . وضح ذلك بالأمثلة . وهل هناك تخالف بينهم وبين اللغويين إن

كان فاذكره

(٩) ذهب جمهور العلماء إلى أن بعض الغايات يدخل في حكم المقتضا وبعضها لا يدخل فما ضابط ذلك ؟ وما الفرق بين غاية الاسقاط وغاية مد الحكم

(١٠) وجه قول الأصوليين إن على في المعاوضات المحضة بمعنى الباء وليست للشرط ؟

(١١) ما مدلول كلمة « كيف » في قول الرجل لزوجته : أنت طالق كيف شئت وهل هو حقيقى أو مجازى . وما الحكم في هذه الصورة في حالة نية الزوج وعدمها مع اتحاد نيتهم واختلافهما عند الإمام وصاحبيه مع الاستدلال ، وما الفرق بين هذه الصورة وقوله . طلقى نفسك كيف شئت مع التوجيه وما معنى كيف الحقيقى والمجازى

(١٢) ما الصريح وما الكناية وما حكمهما وما نوع الفرقة الحاصلة بما يسمى فقهاؤنا كنهايات الطلاق عندنا وعند الشافعية مع التمثيل والتوجيه وما رأيك فيمن قال غلظا لزوجته أنت طالق

(١٣) اذكر من أى أقسام النظم ما يأتى مع التوجيه . قوله تعالى « فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث وربفع » وقوله « قاتلوا المشركين كافة » وقوله « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » وقوله « يد الله فوق أيديهم » (المص) ثم وضع فائدة إنزال المتشابهة عند القائلين بأنه لا يرجى يمانه في الدنيا ؟ وهل ترى هذا الرأى (١٤) الفرق بين الجميل والمشكل . ومثل لكل منهما بمثال موضحا ما فيه من الإجمال واذكر مثالا للمجمل إذا صار مشكلا .

(١٥) يقول بعض العلماء أن الدليل اللفظى لا يفيد اليقين . وجه هذه المقالة وما رأيك فيها وما معنى القطع

(١٦) بين مع التوجيه الأحكام الثابتة بعبارة النس والثابتة بإشارته في قوله تعالى « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » لانتصار والدته بولدها ولا مولود له بولده - وعلى الوارث مثل ذلك

(١٧) بم أوجب الشافعية الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس ولم لم يوافقهم الحنفية ولم أوجها الحنفية في شبه العمد ولم يوجبوها في قتل المستأمن عمدا مع أن في كل شبهة الخطأ . وضح ذلك من التوجيه

(١٨) بين مع التوجيه نوع الدلالة فيما يأتى : قوله تعالى « وعلى المولود له رزقهن » بالنسبة إلى وجوب النفقة على الأب وانفراده بها . ونسبة الولد إليه

وعدم التقدير في أجرة الرضاع حديث الأعرابي الذي واقع أهله في نهار رمضان بالنسبة إلى وجوب الكفارة عليه وعلى زوجته وبالنسبة إلى وجوبها في الأكل والشرب عندنا مع بيان وجه عدم وجوبها فيهما عند الشافعية

(١٩) عرف دلالة النص . ومثل لها . وافرقت بينها وبين القياس . وشرح حكم الثابت بها . وبين مع التوجيه بأي نوع من الدلالة يدل قوله تعالى « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن » على وجوب نفقتها على الوالد . وعلى أن النسب إلى الآباء . وعلى أن الأب تملك مال ابنته وأنه منفرد بالانفاق على الولد . وأن أجر الرضاع يستغنى عن التقدير . وبأي نوع من الدلالة يدل النص عند الصاحبين على وجوب القصاص في القتل بالمثل . وبماذا أجاب الإمام

(٢٠) عرف دلالة الافتضاء والمقتضى بالفتح مع التمثيل وبين الخلاف في عموم المقتضى وثمرته ولم صحت نية الثلاث في قوله أنت بائن أو أنت الطلاق ولم تصح في قوله أنت طالق مع توجيه ما تقول . إفرقت بين المقتضى والمحدوف في الماهية وفي الحكم .

(٢١) اذكر مذاهب العلماء في مفهوم الاسم مع الاستدلال لكل ومناقشة الأدلة وترجيح المختار

(٢٢) ذهب الحنفية إلى أن التخصيص بالوصف لا يدل على نفي الحكم عما عداه فكيف توفق بين هذا وبين حكمهم بأن الأمة إذا ولدت ثلاثة في بطون مختلفة وقال سيدها - الأكبر مني - يكون ذلك منه نفيا للآخرين واذكر حجج من قال إنه يدل على النفي وردّها

(٢٣) اختلف الحنفية والشافعية في جواز نكاح الأمة مع القدرة على نكاح الحره فبين رأي كل ومنشأه

(٢٤) أبطل الشافعي تعليق الطلاق والعساق بالملك . وأجازه الحنفية فما مبني

الخلاف عندنا وعندهم . بين ذلك مع والتضييع والتمثيل (٢٥) بين آراء العلماء في موجب الأمر بالشئ بعد حظره مستدلا لكل منهم مرجحا ما تخير

(٢٦) تنازع العلماء في إفادة الأمر المطلق التكرار والعموم . فاذا ذكر الآراء في

هذه المسألة موجهة كل رأى مع ترجيح المختار . وفى أى شىء تظهر ثمرة هذا الاختلاف ؟

(٢٧) اذكر معنى الأمر والخلاف فى معنى صيغته ورجح المختار بالدليل .

(٢٨) عرف الأداء والقضاء واذكر أقسامهما إجمالاً وبين من أى الأقسام ما يأتى مع التوجيه . فعل الاحق . أدرك إمام العيد راكعاً فكبر تكبيرات الزوائد فى الركوع . غصب جارية غير حامل فدها حاملاً تسليم القيمة فيما إذا تزوج على عبد غير معين .

(٢٩) هل يتوقف وجوب القضاء على سبب جديد أم أن وجوبه بوجوب الأداء إذ ذكر آراء العلماء فى ذلك مع التوجيه واذكر ثمرة الخلاف

(٣٠) مثل لما يأتى مع التوجيه : الأداء القاصر - القضاء الذى يشبه الأداء

(٣١) هل يجوز التكليف بالمتنع لذاته وبالمتنع لغيره وبما علم الله أنه لا يقع وهل يقع التكليف بهذه الثلاثة إن كان خلاف فاذكره مع ترجيح ما تختاره بالدليل

(٣٢) عرف القدرة الممكنة والقدرة الميسرة وهل يشترط البقاء فيهما - ما الدليل على أن الزكاة والكفارات وجبت بقدرة ميسرة وما أثر هذا فى كل - وهل تسقط صدقة الفطر بهلاك النصاب

(٣٣) ينسب إلى فريق من الخنفية القول بأن الكفار غير مخاطبين بالعبادات فى حق وجوب الأداء فما دليلهم ؛ وكيف ردوا على مخالفهم ، وماذا ترجح وكيف نسب إليهم هذا القول وهم لم يصرحوا به وما الدليل على مخاطبة الكفار بغير العبادات

(٣٤) يرد النهى المتعلق بأفعال المكلفين على الحسيات وعلى الشرعيات فما المراد بالحسيات والشرعيات ؟ وما مثالا ؟ وما الذى يقتضيه النهى فيها مع التفصيل

وبيان الخلاف فيما فيه خلاف مع الاستدلال واذكر الثمرة المترتبة على الخلاف

(٣٥) لم بطلت العبادات المنهى عنها ونكاح المحارم - وكيف ثبتت حرمة المضاهرة بالزنا والملك بالغصب مع أن الزنا والغصب من الحسيات المنهى عنها لعينها

(٣٦) اذكر معنى الواو وآراء العلماء فيه مع ترجيح المختار بالدليل وهل تشرك الواو فى قيود الجملة وفى الحكم الشرعى - ومتى تشرك فى الحكم الإعرابى .

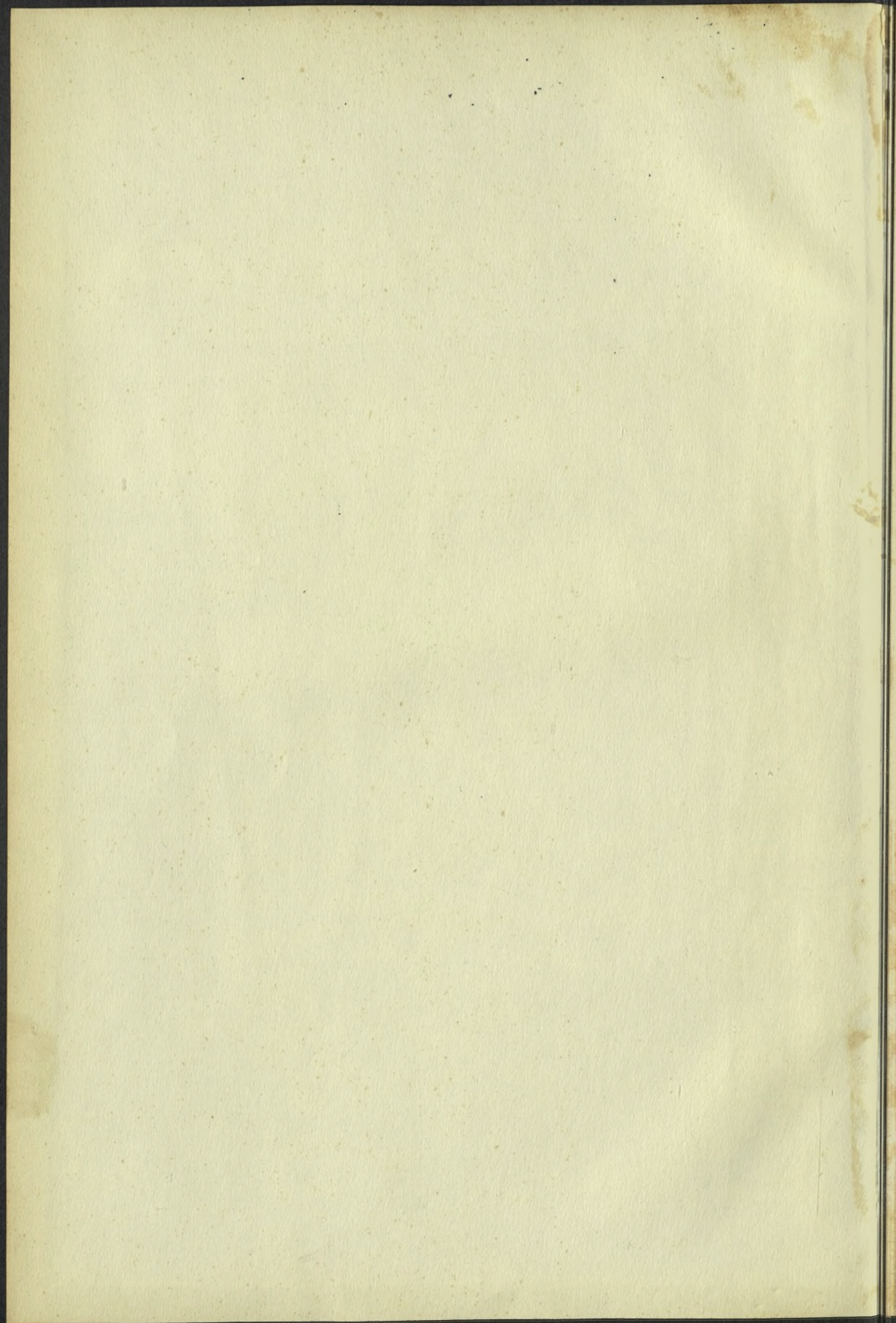
« أهم التصويبات التي يصعب على القارئ تداركها »

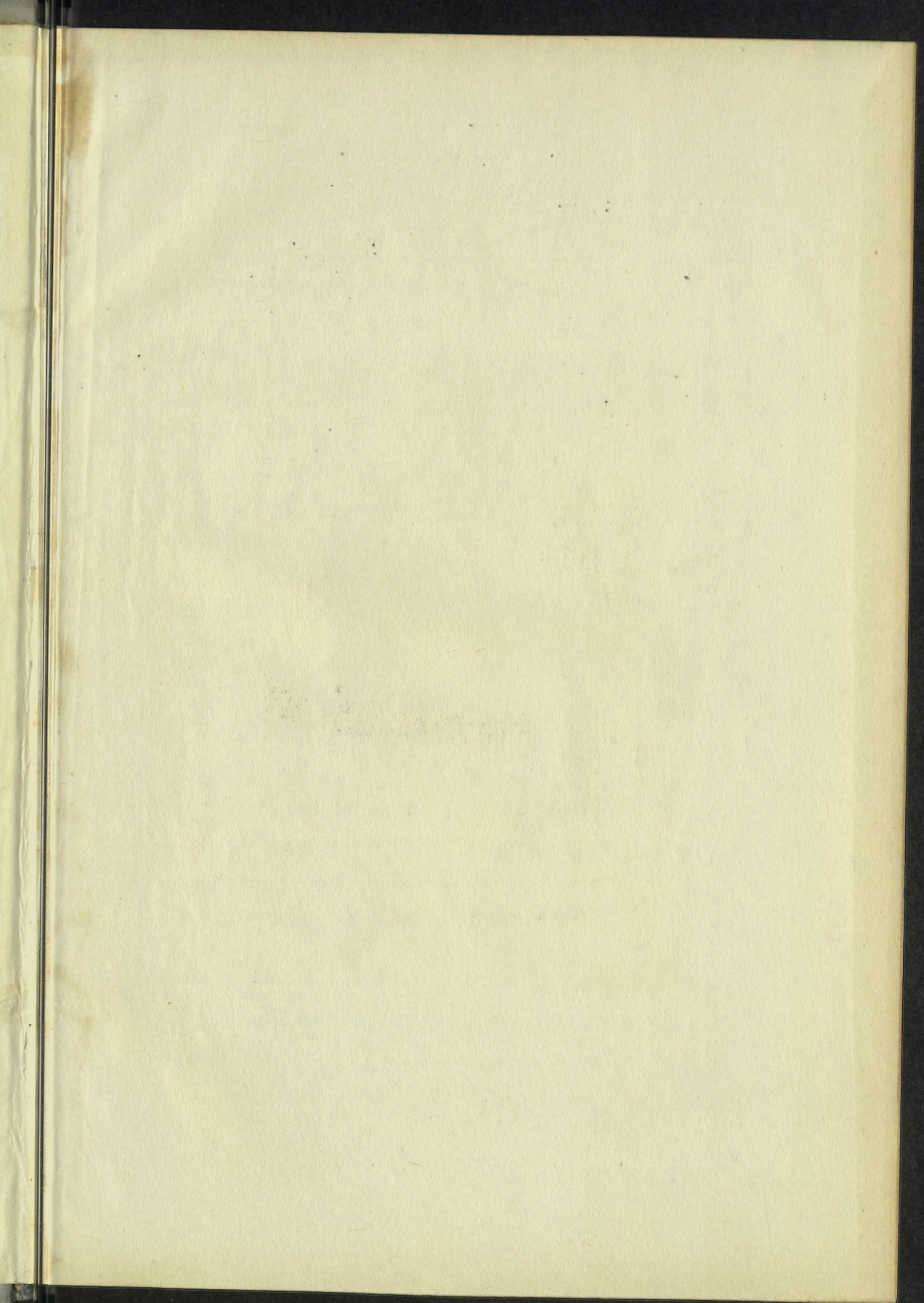
ص	س	الخطأ	صوابه
٢	٣	الفضليه	الفضيلة
٢	١٩	فاعلين في فعل	فاعلين في فاعل
٥	١٧	للمعية	لمطلق الجمع
٧	٧	الخلاف محله	الخلاف في الفرع محله
٨	٤	بالكلام المتعاقب	بالكلامين
٩	١٦	عليهما باطل	عليهما معا باطل
١٠	٥	مكاتباً	كالمكاتب
١٠	٧	قدمنا	قدمنا كما في التيسير ج ٢ ص ٦٧
١٠	١٥	نفذ فلما قال وأختها	نفذ لو سكت فلما قال وأختها
		تعير	توقف
١٢	١٨	حسباً	حسبياً
١٢	٢١	الجزاء	الخبر
١٢	٢٥	مالها	ما قبلها
٢١	٥	زوجها	زوجها - وجعل صاحب التوضيح الواو في هذا القسم لمجرد النسق والترتيب وهو مردود
١٤	١٧	الصبي لم	الصبي لعدم خطابه لم
١٤	٢١	عبادة كالصلاة	عبادة محضة كالصلاة
١٥	١٧	المعطوف	المعطوف إذ الأصل تقدير العين وعدل عنه هنا لعدم الإمكان
٢١	٩	يشأ يختم	يشأ الله يختم
٢١	٩	يمحق	يمح

ص	س	الخطأ	صوابه
٢٣	١١	المقيد	المغير
٢٣	١٩	الترأخي الحكم	الترأخي في الحكم
٢٣	٢١	التكلم بها	التكلم بأسبابها
٢٤	٤	التعليق الخالف	التعليق بل يعتبر الخالف
٢٣	٦	بمنزله	بمنزله ، وإن كانت مدخولا بها
			فإن قدم الشرط تعلق الأول
			وتنجز الباقي وإن أخره تنجز الأول
			والثاني وتعلق الثالث لما قلنا
٣٧	١٥	وهو النفي	وهو التخويف
٧٧	١٢	فوجدوهما	فوجدوا كلا منهما
٧٩	٢	والتأويل	أو التأويل
٨٧	٢٤	أى النظر في	أى جمع
٨٩	١١	الله وأقرب	الله أ. ه. وأقرب
٩٣	٦	وأن يعلم	وأن لفظ يعلم
١٠٢	٦	لغة بتضييع	لغة بما في الإباء من تضييع
١٠٥	١٢	بالتحليل لكن لم	بالتحليل لأنه لم
١٠٦	٥	ثبته بالعبارة	ثبته بالدلالة وبالعبارة
١٠٦	١٦	الأصل وقال	الأصل لأنهما أحوج إلى الزاجر
			وقال
١٠٩	٤	الحدود والكفارات	الحدود والقصاص والكفارات
١١١	٢	الدلالة	الدلالة ، ودعوى الاتفاق عليه غير
			مسلمة
١١٥	٢٤	وعقلا لا يستقيم	ولا يستقيم عقلا

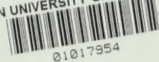
ص	س	الخطأ	صوابه
١١٦	٨	الإصطلاحى اللفظى	فى الصورة الثانية والعموم الإصطلاحى اللفظى فى الثالثة
١٢٠	١١	بالإقتضاء إذا	بالإقتضاء فتصح بهما نية الثلاث إذ لتحقيق
١٢٠	٢٠	لتحقيق	بالفرق لأن المصدر الثابت إقتضاء
١٢١	١١	بالفرق لأن	أى الإبانة متنوع إلى صغرى وكبرى فأرادة إحداهما إرادة أحد نوعى الجنس أو معنى المشترك كما قلنا فى المساكنة هذا على أن الجملة خبر - وعلى أنها إنشاء نقول فى الفرق
١٣١	٤	صحيحة وإنما الجواب	بمنوعة بالجواب الذى قدمناه
١٥٧	١٤	تصدق	فتصدق
١٥٩	٢٥	الرجل فى الثانية واليسرى	الرجل اليسرى فى الثانية عندنا
		اليسرى فى الثالثة عندنا	
١٧٦	٤	بمثل معقول	بمثل غير معقول
٢٢٩	٢٢	مالك بالكره	مالك بالحرمة دون البطان عند الطلوع وخطبة الجمعة والغروب وبالكره فى غيرها

فى ص ١٦٧ نقلنا الدليل على قضاء الصلاة المتروكة عمدا وقضاء النذر المعين عند القائلين أن القضاء بدليل جديد : هو القياس ونقول هنا إن هذا لا يتفق مع القول بأن القضاء بنص جديد لأن القرب لا تدرك بالرأى .

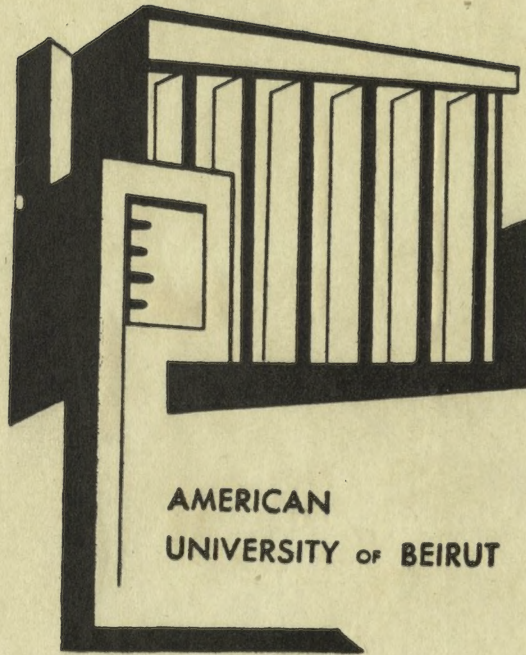




349.297:A167WA:c.1
ابو سنة ، احمد فهمى
الوسيط فى اصول فقه الحنفية
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01017954



AMERICAN
UNIVERSITY of BEIRUT

